



Antropología

Autor: Santiago Galvis

• • • •

Antropología / Santiago Galvis, / Bogotá D.C., Fundación Universitaria del Área Andina. 2017

978-958-8953-80-9

Catalogación en la fuente Fundación Universitaria del Área Andina (Bogotá).

© 2017. FUNDACIÓN UNIVERSITARIA DEL ÁREA ANDINA
© 2017, PROGRAMA LICENCIATURA EN CIENCIAS SOCIALES
© 2017, SANTIAGO GALVIS

Edición:
Fondo editorial Areandino
Fundación Universitaria del Área Andina
Calle 71 11-14, Bogotá D.C., Colombia
Tel.: (57-1) 7 42 19 64 ext. 1228
E-mail: publicaciones@areandina.edu.co
<http://www.areandina.edu.co>

Primera edición: octubre de 2017

Corrección de estilo, diagramación y edición: Dirección Nacional de Operaciones virtuales
Diseño y compilación electrónica: Dirección Nacional de Investigación

Hecho en Colombia
Made in Colombia

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra y su tratamiento o transmisión por cualquier medio o método sin autorización escrita de la Fundación Universitaria del Área Andina y sus autores.



Antropología

Autor: Santiago Galvis





Índice

UNIDAD 1 Campos de estudio de la antropología

Introducción	7
Metodología	8
Desarrollo temático	9

UNIDAD 1 Campos de estudio de la antropología

Introducción	19
Metodología	20
Desarrollo temático	21

UNIDAD 2 Panorama histórico y contemporáneo de la antropología

Introducción	34
Metodología	35
Desarrollo temático	36

UNIDAD 2 Panorama histórico y contemporáneo de la antropología

Introducción	44
Metodología	45
Desarrollo temático	46



Índice

UNIDAD 3 Método de investigación

Introducción	56
Metodología	57
Desarrollo temático	58

UNIDAD 3 Método de investigación

Introducción	66
Metodología	67
Desarrollo temático	68

UNIDAD 4 La cultura como objeto de estudio

Introducción	76
Metodología	77
Desarrollo temático	78

UNIDAD 4 La cultura como objeto de estudio

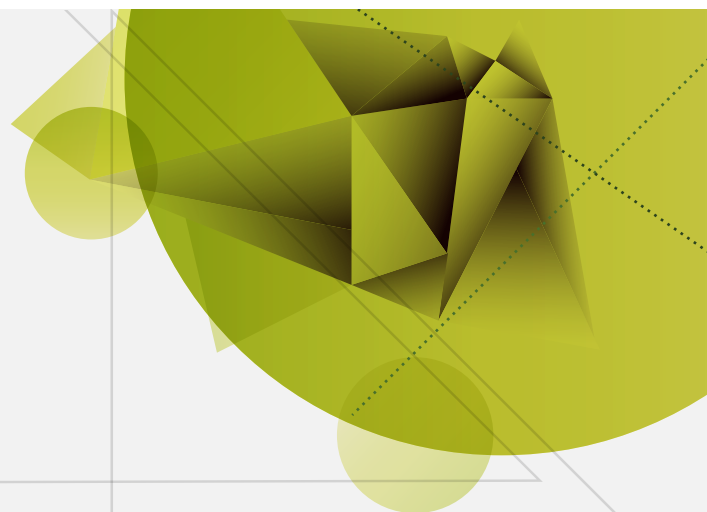
Introducción	87
Metodología	88
Desarrollo temático	89

Bibliografía	96
--------------	----

1

Unidad 1

Campos de estudio
de la antropología



Antropología

Autor: Santiago Galvis

Introducción

En términos muy generales la antropología puede ser definida como la disciplina que estudia las diferentes facetas del ser humano a través del tiempo; sin embargo, al revisar de manera detenida su campo de estudio y los distintos ámbitos que concentran el interés de los antropólogos, rápidamente nos damos cuenta que esta definición resulta insuficiente: en la actualidad hablamos de antropología urbana, antropología forense, arqueología submarina, etnolingüística y toda una serie de especialidades que pueden agruparse dentro de las llamadas ciencias antropológicas. Por esa razón, para entender en qué consiste realmente la antropología, resulta mucho más sencillo revisar cuáles son sus ramas más importantes y las tradiciones teóricas y metodológicas que las sustentan.

Este primer segmento de la unidad busca aproximar al estudiante a dos de los principales y más tradicionales campos de la antropología: la antropología física y la arqueología. El primero, se ha ocupado de estudiar la relación del ser humano con su medio ambiente y cómo este último ha provocado una serie de cambios y transformaciones en la composición física de las poblaciones. El segundo, entre tanto, se ha preocupado por analizar los vestigios materiales que han dejado los seres humanos, para a partir de allí comprender cómo vivían, cuáles eran sus creencias, qué comían, cómo construían sus viviendas y cómo fueron cambiando a través del tiempo etc.

Con ese propósito, iniciaremos esta aproximación con un vistazo a los orígenes de la antropología física para luego identificar sus principales especialidades; revisaremos cómo fue que los naturalistas del siglo XIX promovieron la idea del ancestro común entre los chimpancés y los seres humanos, así como el uso que en la actualidad se le da a la genética molecular para determinar cuándo nos convertimos en lo que ahora somos. Posteriormente, revisaremos las características de la arqueología, en particular sus métodos y sus principales lineamientos teóricos; de esta forma tendremos un panorama general de dos de los campos de estudio más representativos de la antropología contemporánea.

Para la adecuada comprensión de esta cartilla es necesario leer detenidamente su contenido, procurando identificar los conceptos y planteamientos centrales; igualmente, es importante que esa lectura inicial permita al estudiante comprender los procesos descritos y sus principales protagonistas. Se recomienda revisar los materiales dispuestos en la sección de recursos de aprendizaje para profundizar en algunos de los temas. Así mismo se sugiere que el estudiante utilice la *web* para revisar términos que considere confusos.

Campos de estudio de la antropología

Antropología física y arqueología

La antropología física

La antropología física es la rama de la antropología que se enfoca en el estudio de las variaciones físicas y biológicas de los seres humanos, y en cómo estas están estrechamente relacionadas con las condiciones particulares del medio ambiente. Con ese fin se han desarrollado una serie de técnicas y metodologías que se concentran, por un lado, en el examen sistemático de restos óseos, y por el otro, en el análisis riguroso del cuerpo y de las condiciones ambientales que lo rodean. Gracias a ello los antropólogos físicos han podido identificar cuestiones relacionadas con el proceso de evolución humana, con las enfermedades que padecían las poblaciones en el pasado y con el impacto que tenían las dietas en su salud; igualmente, gracias a los aportes de la genética y la biología molecular, han formulado novedosas teorías sobre la formación de los seres humanos, intentando responder la pregunta sobre sus orígenes y desarrollo.

Ahora bien, para que la antropología física llegara a plantearse esas preguntas y a desarrollar las técnicas descritas, fue necesario

un proceso de consolidación disciplinar que se caracterizó por numerosas controversias; la idea de que los seres humanos contemporáneos somos el resultado de un proceso evolutivo, iniciado millones de años atrás, no era una tesis que cupiera dentro de las mentes de quienes vivieron doscientos años atrás, por lo cual fue necesario un dilatado debate que le permitiera adquirir el rango de verdad. Por eso, antes de adentrarnos en los fundamentos de la antropología física y en revisar sus principales planteamientos y corrientes teórico metodológicas, es necesario repasar algo de su historia y así entender cómo se convirtió en una disciplina plenamente constituida.

Historia y antecedentes

A finales del siglo XVIII la mayoría del mundo occidental coincidía en que la presencia de los seres humanos en el planeta tenía una única y bien sustentada explicación: Dios los había creado a su imagen y semejanza y, desde entonces, estos habían poblado el mundo conservando sus características físicas y biológicas. Esta postura, conocida como creacionismo, empezó a ser puesta en tela de juicio por algunos filósofos y naturalistas en el transcurso del siglo XIX, no sin causar una profunda y acalorada controversia.

El creacionismo, basado en las doctrinas

religiosas de la Iglesia Católica, aseguraba que todas las criaturas de la naturaleza eran el resultado de un acto divino, lo cual sugería que sus características físicas se habían mantenido estables desde el momento mismo de la creación. Sin embargo, la aparición paulatina de fósiles pertenecientes a criaturas ya extintas y la evidencia de restos humanos que diferían enormemente de los humanos contemporáneos, llevaron a algunos científicos a proponer que la tierra y la naturaleza eran el resultado de un proceso de transformación conformado por etapas consecutivas. Personajes como el botánico escocés Charles Lyell (1767-1849) y el naturalista francés Georges Cuvier (1769-1832), promovieron teorías que señalaban que tanto la tierra como los seres vivos tenían una historia mucho más antigua de lo que entonces se aceptaba, la cual podía ser reconstruida y narrada recurriendo a vestigios fósiles y geológicos; estas tesis también sugirieron la existencia de una relación directa entre las distintas especies de la naturaleza, que podía rastrearse a través del tiempo comparando sus estructuras morfológicas (Trabulse, 2006).

Pese a que estos primeros intentos abrieron una veta en lo que a las exploraciones sobre el origen de los seres vivos se refiere, no fue sino hasta mediados del siglo XIX que una teoría logró sistematizar todas estas inquietudes a través de una propuesta novedosa. En 1859 el naturalista inglés Charles Darwin (1809-1882) publicó *El origen de las especies*, cuyo planteamiento principal defendía el hecho que todas las especies de seres vivos habían evolucionado a partir de un ancestro común, mediante un proceso que el mismo Darwin denominó de selección natural. Aunque polémico –no olvidemos que contradecía las tesis creacionistas

y sus fundamentos religiosos–, este nuevo planteamiento transformó la forma como se entendía el origen de los seres humanos y modificó su sitio al interior de la naturaleza.

Efectivamente, las ideas aportadas y desarrolladas por Darwin y por otros botánicos y naturalistas de mediados del siglo XIX como Thomas Henry Huxley (1825-1895) y Alfred Russel Wallace (1823-1913), permitieron construir una concepción diferente sobre la formación del humano moderno; cada vez más los científicos se preocuparon por indagar cómo había sido el proceso de evolución y qué factores lo habían desencadenado. El propio Darwin propuso una secuencia que se convertiría en el fundamento de la mayor parte de las teorías referentes a la evolución humana; para el naturalista inglés, aquel viaje se habría iniciado en el momento que los grandes simios empezaron a descender de los árboles, siguiéndole unas etapas consecutivas de bipedestación, encefalización y finalmente, adquisición de cultura. Además de reconocer la posibilidad de que los chimpancés contemporáneos y los seres humanos tuvieran un ancestro común, lo relevante de este enfoque fue que convirtió a estos últimos en una prolongación más del formidable árbol de la vida; esto suponía dejar de lado la idea tradicional de que el ser humano era un ser superior ajeno a las demás especies de la naturaleza, para empezar a contemplarlo como parte integral de esta (Lewin, 2009, p. 7-9). Ahora bien, el concepto de la evolución también dio pie para el desarrollo de teorías racistas que usaron el principio de la selección natural y la supremacía del más fuerte para justificar la prevalencia de la raza blanca; a partir de allí se desarrolló toda una rama de la antropología cuyas teorías y métodos fueron aplicados para justificar genocidios y políti-

cas de segregación durante décadas, hasta que finalmente cayeron en desuso tras la segunda guerra mundial y sus catastróficas consecuencias.

De esta forma las tesis de los botánicos y naturalistas de mediados del siglo XIX construyeron las bases del evolucionismo y de las teorías modernas sobre el origen del ser humano. Este último dejó de ser visto –al menos desde el ámbito científico– como el resultado de una intervención divina y empezó a ser entendido como la consecuencia de un proceso de transformaciones determinado por las condiciones climáticas, ecológicas y culturales que lo rodean. Así se establecieron las bases de la antropología física contemporánea y de sus postulados teóricos metodológicos, los cuales pasamos a revisar a continuación.



Imagen 1. El evolucionismo y sus polémicas. “Un venerable Orangután” (1871). Caricatura de Charles Darwin convertido en simio.

Fuente: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/6f/Editorial_cartoon_depicting_Charles_Darwin_as_an_ape_%281871%29.jpg

Paleoantropología

Una de las ramas más relevantes de la antropología física es la paleoantropología; como su nombre lo indica, esta subdisciplina se interesa por estudiar vestigios y restos antiguos, para a partir de allí inferir los procesos evolutivos y las condiciones de vida de los *Homo sapiens* y sus antepasados. Aunque la paleoantropología integra una variedad importante de saberes como la medicina, la arqueología, la ecología y la biología molecular, su campo de estudio puede sintetizarse a partir de dos intereses centrales: la formulación de esquemas filogenéticos y las variaciones físicas y biológicas sufridas por el *Homo sapiens* y sus ancestros como consecuencia de condiciones ambientales particulares. Revisemos, más detenidamente, en qué consisten cada uno de estos intereses.

Los esquemas filogenéticos podemos definirlos como una especie de mapas que ilustran la evolución de las especies indicando sus transformaciones a lo largo del tiempo y el espacio. En el caso del humano moderno –conocido científicamente como *Homo sapiens sapiens*–, esta filogenia muestra cómo, cuándo y dónde aparecieron los primeros homínidos y de qué manera se fueron adaptando a su medio ambiente para, finalmente, poblar casi la totalidad de la superficie terrestre. Pese a que existen diferentes puntos de vista sobre las características específicas de ese proceso, la mayoría de antropólogos coinciden en afirmar que el género *Homo* apareció en el continente africano hace 2.5 millones de años aproximadamente (a esta idea se le denomina teoría *Desde África*); luego, tras sucesivos cambios que incluyen la bipedestación definitiva, el aumento del tamaño del cerebro con relación al cuerpo,

el uso de herramientas y la adquisición de cultura, diferentes especies de *Homos* iniciaron un viaje a través de Europa y Asia, al final del cual solo los *Homo sapiens* sobrevivieron. Para llegar a estas conclusiones los antropólogos han recurrido a una interesante gama de métodos, entre ellos los que más se destacan son el estudio de restos óseos encontrados durante excavaciones, la reconstrucción de las condiciones climáticas y ecológicas que prevalecieron en el pasado y el análisis de los vestigios culturales dejados por nuestros ancestros. Al relacionar todos estos elementos los investigadores han logrado entender las condiciones en que vivieron los primeros seres humanos y como éstas impactaron y determinaron su constitución física y biológica; además, gracias al desarrollo de métodos de datación como la estratigrafía, el carbono 14, la resonancia eléctrica y el muestreo de ADN, estos han logrado proponer una cronología más precisa y aportar datos novedosos para comprender el complejo proceso de la evolución humana.

Ahora bien, como veíamos anteriormente, la paleoantropología no solo se ha preocupado por trazar el camino de la evolución; también le ha interesado estudiar los cambios en “el comportamiento del *Homo sapiens*, derivados del desarrollo de la horticultura y la ganadería, la invención de las tecnologías de la cerámica y del metal, los asentamientos primitivos y urbanos, la emigración y la urbanización” (Barfield, 2001, p. 54). Esto quiere decir que además de indagar cómo fue que el ser humano moderno adquirió sus características físicas y biológicas actuales, la paleoantropología ha buscado entender la manera como las condiciones particulares del medio ambiente y de la cultura han impactado su constitución. Los antropólogos de hoy, por ejemplo, estudian las enfermedades y epidemias que afectaban a las poblaciones en el pasado, el impacto de las dietas en su forma de vida o los efectos de ciertas actividades ordinarias en las condiciones de salud de los individuos.

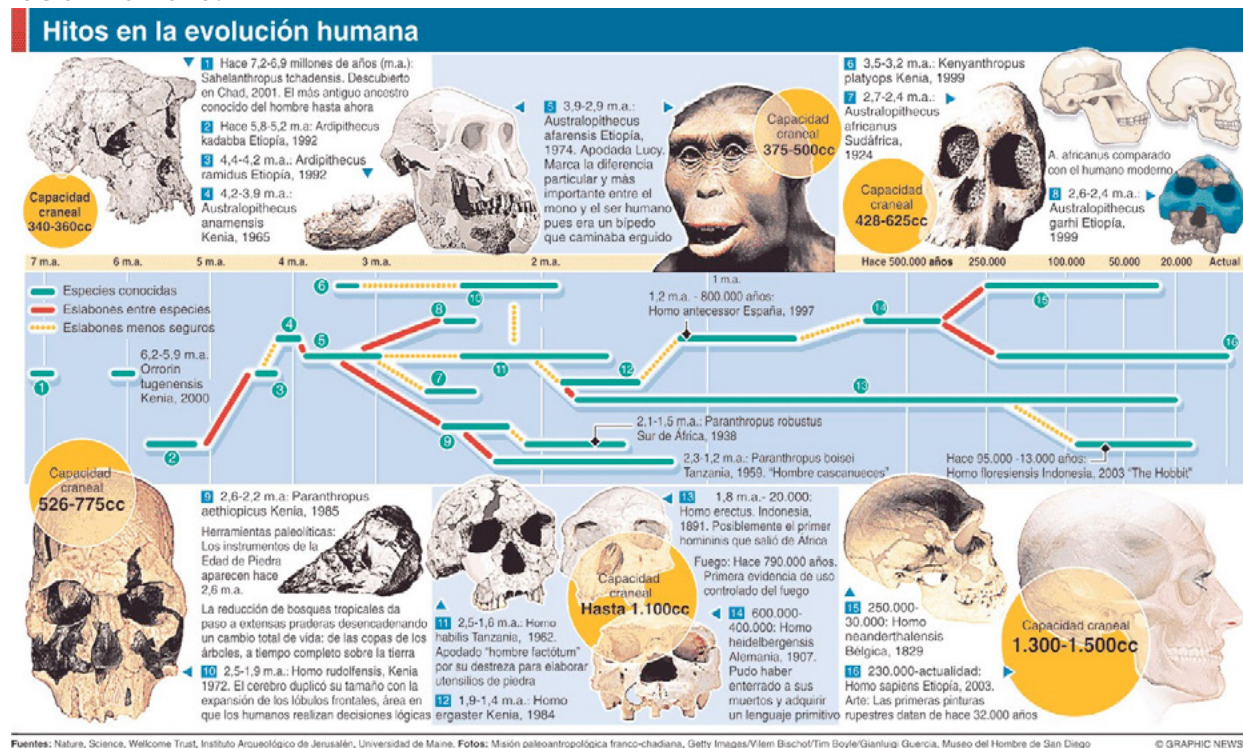


Imagen 2. Hitos de la evolución humana

Fuente: http://2.bp.blogspot.com/_XU6dlxPs1pU/TRTH9E1PENI/AAAAAAAAAeA/PaO7HPI4EKY/s1600/evolucion_especie_humana_II.jpg

Antropología forense

La antropología forense es, probablemente, una de las especialidades más populares en la actualidad y con mayores perspectivas de crecimiento; su finalidad principal es recurrir a los conocimientos osteológicos, anatómicos y culturales propios de la antropología, para aplicarlos a procesos legales y criminales. Se trata de una disciplina que interpreta los restos humanos, buscando reconstruir la mayor cantidad de información sobre la vida y la muerte de las personas.

El análisis de piezas óseas es, quizás, el procedimiento más empleado por los antropólogos forenses; gracias a la morfología, a la composición y a las marcas que tienen los huesos, y a la información que brinda el contexto en el cual son hallados, los especialistas llegan a inferir numerosos datos sobre la vida de ese individuo y sobre las características de su muerte. Pueden saber, por ejemplo, el sexo, la edad aproximada, el grupo étnico, los rasgos físicos más notables, su dieta, si había sufrido fracturas o ciertas enfermedades, qué mano usaba habitualmente e incluso, que clase de oficio desempeñaba; todas estas informaciones son enormemente útiles para trazar perfiles, sobre todo cuando se trata de procesos judiciales que involucran personas desaparecidas. Igualmente, la información que se obtiene de los restos óseos puede contribuir a determinar la causa y las condiciones del deceso, ya que en ellos queda marcado el uso y la dirección de proyectiles y otros objetos percutores.

El trabajo del antropólogo, desde luego, está articulado al de otros especialistas que también contribuyen desde sus propias disciplinas. Así, los equipos forenses suelen estar compuestos por médicos, odontólogos,

arqueólogos, patólogos, entomólogos y detectives; todos ellos combinan esfuerzos y conocimientos específicos para determinar, cuando es necesario, las causas y circunstancias de una determinada muerte.

Antropología genética

El objetivo de la antropología genética es recurrir a la información de las estructuras moleculares, principalmente del ADN, para establecer relaciones filogenéticas que permitan comprender la evolución humana. En muchos aspectos, sus intereses son similares a los de la paleoantropología, razón por la cual deben ser comprendidas como especialidades complementarias; sin embargo, como veremos a continuación, el campo de acción de la antropología genética es mucho más específico y reciente.

Recordemos que, a mediados del siglo XIX, Charles Darwin sugirió que la evolución de las especies era un proceso de cambio gradual que se transmitía de una generación a otra; pese a esto, Darwin no llegó a explicar cómo era la mecánica particular de esa transmisión, ni qué estructuras biológicas intervenían. Unos años después, mientras experimentaba con arvejas buscando injertos de mejor calidad, el fraile agustino Gregor Mendel (1822-1884) describió las que serían conocidas como *leyes de la herencia*; aunque inicialmente su trabajo fue completamente ignorado, sus hallazgos demostraron “que cada planta tenía dos genes por cada atributo, uno del ascendente femenino y uno del masculino. Las variantes de cada gen, o alelos, podían ser iguales o diferentes. Cuando los dos alelos diferían, una de sus formas era dominante y la otra recesiva” (Levin, 2009, p. 19). De esta manera se inició la era de la genética y la biología molecular; gracias al desarrollo de técnicas

de observación y muestreo novedosas, los especialistas lograron identificar las estructuras que respaldaban la transmisión de caracteres específicos de una generación a otra: los cromosomas y los genes atraieron el interés de la ciencia.

Al tanto de esos hallazgos, la antropología los incorporó a sus métodos y los empleó para explicar la evolución con argumentos mucho más sólidos. Gracias al aislamiento de los genes y de sus estructuras, los antropólogos empezaron a hacer comparaciones, buscando identificar características y establecer grados de familiaridad. Así llegaron a la conclusión de que los genes contaban la historia de la humanidad, pues a través de ellos podían rastrear las similitudes y diferencias entre los grupos humanos y las demás seres vivos; según esta rama de la antropología, todos ellos poseen un “reloj molecular”, que sirve para comparar el ADN de especies ancestrales con el de especies modernas y así trazar su proceso evolutivo.

Arqueología

La arqueología es la disciplina que estudia, a partir de los vestigios materiales, las transformaciones que sufren las sociedades con el transcurrir del tiempo; para ello recurre a un método de investigación que se basa en tres fases principales: prospección, excavación e interpretación de los hallazgos. En sus inicios la arqueología se encargó de estudiar los objetos remanentes de sociedades antiguas como si se tratara de piezas aisladas cuyo valor radicaba en el objeto mismo; sin embargo, con el paso del tiempo promovió el estudio del contexto, de la relación entre la sociedad y su medio ambiente y de los cambios que estas sufren con el paso del tiempo. Hoy en día los arqueólogos han diversificado su campo de acción,

enfocándose en cuestiones como el rescate de yacimientos amenazados por obras civiles o por la construcción de edificaciones, la búsqueda de restos bajo el agua o el trabajo forense. A continuación revisaremos cómo fue que la arqueología se transformó en disciplina y cuáles son sus principales líneas teóricas metodológicas.

Historia y antecedentes

El interés por los objetos del pasado y por lo que estos pueden llegar a contarnos es previo a al surgimiento e institucionalización de la propia arqueología. La curiosidad por los vestigios materiales del mundo grecorromano, por ejemplo, apareció durante el Renacimiento cuando los artistas los empezaron a valorar como modelos de inspiración para sus obras; esto, sin embargo, no significa que se consideraran fuentes autónomas de conocimiento, a partir de las cuales formular análisis e interpretaciones sobre las sociedades productoras. Igualmente, las expediciones lideradas por los imperios europeos desde finales del siglo XVIII en el norte de África y Oriente Medio, durante las cuales se extrajeron cantidades enormes de vestigios materiales para engrosar las colecciones metropolitanas, no se reconocen propiamente como investigaciones arqueológicas; aunque se acepta que fueron decisivas para fomentar un interés particular por los objetos del pasado, la ausencia de un método claro y de una teoría interpretativa orientada a explicar su contexto las distingue de la disciplina propiamente dicha. (Moberg, 1991, p. 24-25).

Por esta razón se suele afirmar que la arqueología surge en el siglo XIX, cuando las discusiones sobre el significado de los vesti-

gios materiales comenzaron a generar teorías sobre el pasado; fue entonces que académicos y anticuarios franceses, ingleses y escandinavos empezaron a relacionar las características físicas y contextuales de los objetos con etapas históricas determinadas. En 1885, por ejemplo, el sueco Oscar Montelius (1843-1921) “elaboró un sistema de clasificación de los objetos arqueológicos en series, que aplicó con éxito a la investigación de las secuencias cronológicas de la prehistoria” (Moberg, p.26). De esta manera la arqueología emergió como una especialidad con teorías y métodos propios; luego, y gracias a las nuevas técnicas de datación y a sus diversos enfoques disciplinares, se consolidó como un campo de estudio autónomo y múltiple.

El método arqueológico

Una de las dimensiones de la arqueología que más llama la atención y por la cual se le reconoce fuera de los círculos académicos es por su metodología. La imagen de arqueólogos intrépidos que recorren los confines del planeta buscando tesoros invaluables, ha logrado influenciar el imaginario popular distorsionando los verdaderos alcances de la disciplina; por esa razón, resulta conveniente repasar sus métodos y precisar en qué consiste realmente.

Los métodos de la arqueología, aunque diversos, se pueden sintetizar en tres fases: prospección, excavación y análisis. Veamos en qué consiste cada uno. Uno de los retos que enfrentan los arqueólogos es la localización de la evidencia que sustenta su disciplina, pues para excavar y analizar los yacimientos primero deben encontrarlos. La mayoría de vestigios de actividad humana pasadas son piezas como piedras, fragmentos de cerámica, semillas, huesos o trozos de

carbón dispersos y ocultos, apenas visibles en formas distintas a pequeños promontorios. Los grandes monumentos y los restos de ciudades enteras como las que se encuentran en México y Oriente Medio son, en realidad, una singularidad. Ante esta dificultad, la prospección superficial es la principal forma empleada por los arqueólogos para recopilar información; consiste en:

“la cuidadosa búsqueda en la superficie de un área definida, generalmente por uno o más equipos de prospectores, que la recorren de una manera sistemática [...] esta técnica ha sido eficazmente ampliada con varias tecnologías de teledetección, incluidas la representación tridimensional y la fotografía aérea, además de numerosos métodos geofísicos (radares de penetración, barrido de suelos, magnetómetros, etc.)” (Renfrew, 2008, p. 301).

Los límites de las áreas destinadas a la prospección se establecen a partir de variables medioambientales, socioeconómicas y políticas, por ejemplo, la extensión de un valle, la existencia de una ciudad antigua o el trayecto de una futura carretera; igualmente, el arqueólogo debe considerar cuánto tiempo dedica a un área determinada, decisión que suele depender de su historia habitacional.

Una vez concluida la prospección se procede a excavar el yacimiento y a extraer el material encontrado; la excavación es una de las fases decisivas en la práctica arqueológica, pues los alcances de cualquier investigación dependen de la adecuada recolección de objetos y de la identificación de su contexto. El proceso tiene diferentes técnicas que dependen tanto del enfoque del arqueólogo a cargo como de las características del yacimiento, pese a ello se suele

iniciar realizando pequeñas perforaciones o trincheras en el área seleccionada, cuya ubicación se determina siguiendo modelos estadísticos de azar; esta técnica permite identificar yacimientos y realizar muestreos que suministren información relevante sobre la totalidad estudiada.

Una vez seleccionados los lugares puntuales a intervenir se procede a diseñar la excavación; ésta suele hacerse siguiendo los estratos naturales o culturales, y dividiendo el área de trabajo en una cuadrícula que funciona como sistema de coordenadas. En los estratos más superficiales se acostumbra usar retroexcavadoras o palas; sin embargo, en la medida que se desciende es necesario un mayor nivel de detalle para lo cual se recurre a palustres, escobillas y espátulas. Todo el proceso debe ser registrado cuidadosamente a través de diarios, fotografías y videos; además de esto, cada pieza encontrada debe ser referenciada, contextualizada y clasificada, para lo cual se utilizan sistemas de geolocalización, fotografías y dibujos. Finalmente, y cuando es posible, el objeto se retira del lugar para ser llevado al laboratorio.

Es allí que empieza la etapa más importante del trabajo arqueológico: determinar qué pueden contarnos los objetos recolectados acerca de quienes los produjeron. Para ello existen diferentes técnicas y enfoques que combinan la datación de las piezas, el análisis del contexto y la búsqueda de fuentes históricas y etnográficas, por mencionar las más importantes. La datación puede realizarse a través de la técnica del carbono 14, de una lectura estratigráfica (cada capa visible en las excavaciones corresponde a un periodo determinado) o a partir de la interpretación del contexto (la presencia de

cierto fósil o de determinado objeto propio de un periodo de la historia puede sugerirnos una fecha); este procedimiento brinda la antigüedad aproximada de los hallazgos y permite situarlos en una escala cronológica determinada. El análisis de contexto, por su parte, consiste en entender los objetos como partes integrales de un conjunto y no como piezas aisladas e individuales; este enfoque garantiza un entendimiento más completo de procesos culturales como el poblamiento y la habitación de espacios o la producción de artefactos, convirtiendo el hallazgo en la fase inicial –y no el fin– del quehacer arqueológico. Finalmente, la utilización de fuentes históricas y etnográficas es una acción complementaria que permite situar los artefactos y su contexto en el tiempo y en el espacio; gracias a esta información los arqueólogos son capaces de proponer preguntas novedosas y de establecer relaciones con las poblaciones presentes.



Imagen 3. Excavación arqueológica

Fuente: http://www.upo.es/diario/2011/fotos/0729_1g.jpg

La teoría arqueológica

En sus inicios, la arqueología fue entendida como una práctica cuyo éxito dependía, básicamente, de las destrezas del excavador y de su dominio de las técnicas y el objeto de investigación; como tal, se asumía que sus alcances teóricos eran limitados (Renfrew, 2008). Esta noción, sin embargo, se transformó en la medida que los arqueólogos empezaron a reflexionar sobre el sentido epistemológico de su disciplina y sus alcances. Fue entonces que se delinearon los principales enfoques de la arqueología, los cuales revisamos a continuación.

La arqueología histórica tradicional fue una de las corrientes clásicas de la disciplina; su énfasis fue la ubicación de materiales y yacimientos, particularmente restos óseos, cerámicos y líticos. Para los seguidores de esta perspectiva, el papel del arqueólogo consistía de situar estos objetos en el tiempo y en el espacio, disponiéndolos en un orden cronológico y estableciendo su distribución en el territorio. Muchas de las aportaciones de la arqueología histórica consistieron en agrupar materiales teniendo en cuenta las características mencionadas, para posteriormente relacionarlos con periodos culturales cuyos límites lucían estables.

En la década de 1960 estas ideas empezaron a ser puestas en duda con el surgimiento de la arqueología procesual. Este influyente enfoque teórico metodológico señalaba que el principal objetivo de la arqueología debía ser “la comprensión de las causas del cambio cultural (proceso) en distintos contextos

medioambientales y culturales” (Renfrew, 2008); para ello no hacía falta con ubicar las piezas sino que era necesario comprender su función social y su proceso de producción pues eso podía decirnos más de los pueblos antiguos. Este nuevo enfoque también insistió en estudiar las relaciones de los pueblos con su medio ambiente; los arqueólogos debían encontrar explicaciones del cambio cultural y no limitarse a des-



cribir objetos. Esto cambió la forma de hacer arqueología pues, no bastaba concentrarse en un yacimiento, sino que era necesario abarcar escalas mucho más grandes que dieran cuenta del cambio cultural.

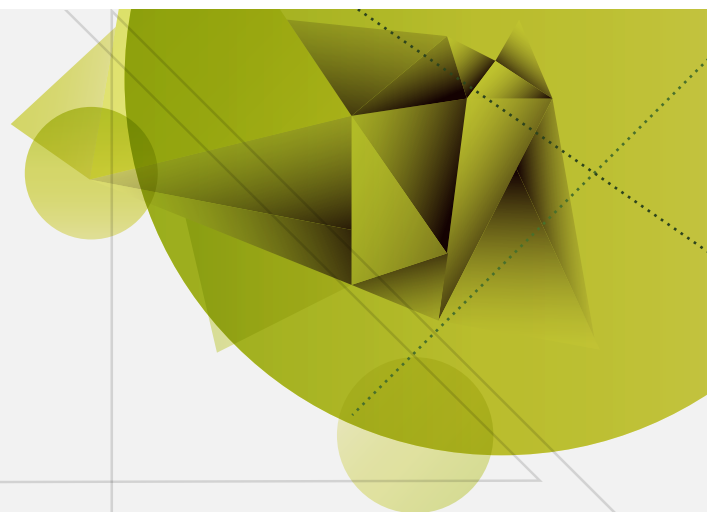
Imagen 4. Lewis binford (1931-2011), uno de los padres de la arqueología procesual.

Fuente: <http://antropobeach09.blogspot.com/2009/05/best-in-archeology-lewis-binford.html>

1

Unidad 1

Campos de estudio
de la antropología



Antropología

Autor: Santiago Galvis

Introducción

En el primer segmento de la unidad revisamos las características generales de dos de las principales ramas de la antropología: la antropología biológica y la arqueología. Como vimos, estas especialidades han permitido reconstruir aspectos destacados de la evolución humana, entender cómo fue la adaptación de los homínidos al medio ambiente e identificar las transformaciones en los hábitos, las costumbres y los estilos de vida de los pueblos antiguos a través del análisis de sus vestigios materiales.

En este segundo segmento abordaremos las otras dos ramas principales de la disciplina: la antropología lingüística y la antropología cultural. Tradicionalmente, la primera se ha preocupado por estudiar las lenguas de los pueblos sin escritura y la relación entre la lengua y diversos aspectos de la cultura; la segunda, entre tanto, se ha ocupado de estudiar la sociedad y las culturas humanas, describiendo, analizando e interpretando las diferencias entre ellas. Como veremos a continuación, cada una de estas especialidades se configuró a partir de unas condiciones históricas particulares que definieron sus rasgos teóricos y metodológicos, contribuyendo a afianzar la antropología como una disciplina que estudia al ser humano de manera holística. Revisaremos cuáles son los principales intereses de ambos enfoques, qué herramientas utilizan para formular sus tesis y cuáles son las principales preguntas que intentan resolver.

Esta cartilla complementa los contenidos de la semana anterior, por lo tanto, es importante que el estudiante empiece a establecer relaciones con los otros contenidos de la unidad. Para ello es necesario leer detenidamente su contenido, procurando identificar los conceptos, planteamientos y procesos centrales. Se recomienda revisar los materiales dispuestos en la sección de recursos de aprendizaje para profundizar en algunos de los temas y utilizar la *web* para revisar términos que considere confusos.

Campos de estudio de la antropología

Antropología cultural y antropología lingüística

Antropología cultural

Una de las ramas de la antropología cuyo campo de acción es más extenso y diverso es la antropología cultural. En términos generales se puede decir que esta especialidad –también llamada antropología social– se encarga de estudiar a los seres humanos a través de sus diversas manifestaciones culturales, es decir, a través de sus formas de organización social, creencias, costumbres, sistemas de producción, estructuras de parentesco, entre otras. Para ello, la antropología cultural desarrolló el método etnográfico, basado en el trabajo de campo y en el análisis e interpretación de los hallazgos; con el tiempo, este método se ha diversificado notablemente, incorporando herramientas propias de la historia, la sociología y la demografía. En lo que respecta a su objeto de estudio, la antropología cultural también ha sufrido transformaciones importantes; inicialmente surgió como una disciplina enfocada en estudiar los pueblos no occidentales, sin embargo, actualmente se ocupa del conjunto de las sociedades humanas, tratando de entender sus similitudes y diferencias.

¿Cómo fue que surgió este interés y cuáles han sido sus principales enfoques teóricos metodológicos? A continuación revisaremos el proceso que permitió el surgimiento de la antropología cultural como disciplina, repasaremos los aportes de la investigación etnográfica al campo de las ciencias sociales y daremos un vistazo a sus principales intereses.

Historia y antecedentes.

El interés por describir e interpretar la diversidad cultural es tan antiguo como la humanidad misma. En el siglo V a.C, por ejemplo, los filósofos griegos escribieron sobre quienes ellos consideraban los salvajes pobladores del centro de Europa, describiéndolos como seres bárbaros que no conocían el pan y que acostumbraban comer gente; así mismo, durante el siglo XVI, varios editores europeos publicaron obras sobre lo que entonces se conoció como el Nuevo Mundo, en ellas los nativos americanos fueron retratados como seres primitivos y hasta peligrosos, con su lenguaje, hábitos y formas de vida propias (Bartra, 2011). Esta manera de describir a otros seres humanos y a sus culturas, sin embargo, no puede ser interpretada como una aproximación propia de la antropología: no existía, en primer lugar, un método que determinara cómo formular esas descripciones y cómo recabar la información necesaria para componerlas; tampoco había instituciones ni individuos

dedicados a este oficio. Recordemos que buena parte de estas descripciones eran el resultado de exploraciones y viajes, y que muchas veces los autores se limitaban a reconstruir relatos de terceros, aprovechando para exagerar o inventar pasajes de manera que resultaran más atractivos.

Esta forma de describir otras culturas y otros pueblos empezó a cambiar durante el siglo XIX. El apogeo de las ideas ilustradas y la expansión definitiva de los imperios europeos contribuyeron a que el problema de la diversidad humana se convirtiera en un tópico de las nuevas disciplinas científicas. Personajes como el médico y naturalista alemán Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) empezaron a estudiar al ser humano en el contexto de la historia natural y a utilizar el método científico para comparar los cráneos de las poblaciones contemporáneas; igualmente, surgieron nuevas instituciones dedicadas al estudio de los denominados “pueblos salvajes”, al interior de las cuales se redactaron manuales y protocolos que explicaban como describir sus costumbres, sus manifestaciones culturales y sus características físicas (Mosse, 2005). Estas iniciativas pioneras, sin embargo, construyeron una forma de describir la diversidad cultural a partir de ideas racistas y etnocéntricas; generalmente, sus tesis y postulados sugerían la supremacía de la raza blanca europea y de su forma particular de civilización, considerando a las demás seres humanos como seres inferiores rezagados por la historia.

La consolidación de las ciencias sociales finalizando el siglo XIX permitió matizar esas versiones iniciales de la antropología. Para entonces, varios teóricos y sociólogos británicos y norteamericanos empezaron a elaborar interpretaciones sistemáticas sobre

los mitos, tradiciones y costumbres de los pueblos no occidentales, aunque basándose en las informaciones recopiladas por terceros; a estos se les llamaría después “antropólogos de poltrona”. Fue en ese momento que se empezaron a consolidar las principales ramas de la disciplina: Lewis Henry Morgan (1818-1881) estableció lo que se denominaría antropología social británica, mientras que Edward Tylor (1823-1917) hizo lo propio con la antropología cultural; este último “delineó una idea de progreso según la cual las sociedades humanas evolucionaban y prosperaban a los largo del tiempo, sosteniendo que todos los seres humanos poseían el mismo potencial intelectual” (Barfield, p. 657).

De esta manera se establecieron las bases de la antropología académica. Pronto las universidades inglesas y norteamericanas abrieron departamentos a los que acudían investigadores interesados en estudiar las formas de vida de los pueblos no occidentales. En esos núcleos universitarios surgirían personajes centrales en el desarrollo de la teoría antropológica como Franz Boas (1858-1942) y Bronislaw Malinowski (1884-1942): el primero fijaría las bases del particularismo histórico y su rechazo a la idea que la humanidad obedecía a leyes universales; el segundo, entre tanto, establecería los fundamentos del método antropológico: la etnografía. Su enfoque enfatizó en la importancia del trabajo de campo y la observación participante, sosteniendo que el antropólogo debía estar en contacto diario con sus informantes para poder registrar los que denominó “los imponderables de la vida nativa y del comportamiento típico” (Kottak, 2003, p. 7).

Así se establecieron las bases de la antropo-

logía moderna. Aunque en la actualidad poco se habla de la diferencia entre antropología cultural y social, durante varias décadas se mantuvo esta distinción para identificar las dos tradiciones académicas; se asumía que la antropología social abordaba las bases organizativas de las sociedades humanas, mientras que la antropología cultural pretendía aprehender la totalidad de la vida cultural humana. Hoy en día, sin embargo, esta diferencia parece saldada en favor de un mismo criterio que reconoce a la antropología cultural como aquella disciplina que estudia la sociedad y la cultural humanas, describiendo, explicando e interpretando las similitudes y diferencias entre ellas.



Imagen 1. Bronislaw Malinowski, padre del enfoque etnográfico, durante su trabajo de campo en las islas Trobriand.

Fuente: <https://anthropovisuality.files.wordpress.com/2013/02/804d19d75d6d31dca3c3f25430623a68.jpg>

El método etnográfico y los métodos de la antropología cultural

Como se mencionó anteriormente, la antropología cultural moderna surgió de la mano con el establecimiento del método etnográfico. Anteriormente los antropólogos y sociólogos se limitaban a realizar sus interpretaciones a partir de información recogida por terceros, especialmente misioneros y viajeros que habían visitado y convivido con los llamados pueblos no occidentales, pero la aparición de nuevas técnicas y metodologías convirtieron a la antropología en un campo independiente dentro de las ciencias sociales; sus profesionales se empezaron a caracterizar por trabajar junto a las poblaciones que estudiaban, desarrollando un método basado en la relación personal y de primera mano.

Aunque en la tercera unidad del módulo se abordaran las metodologías de investigación de manera mucho más rigurosa, vale la pena mencionar algunas de las características que distinguen el quehacer de los antropólogos culturales. Cuando Malinowski delineó las bases del método etnográfico estableció que éste debía cumplir tres fines principales: primero, debía reconstruir “el esqueleto” de la sociedad, es decir su normativa y estructura formal; segundo, debía recoger “los imponderables de la cotidiana y el comportamiento típico”; y tercero, necesitaba comprender “el punto de vista del nativo” (Guber, 2001, p. 31). Para conseguirlo era preciso que los antropólogos desarrollaran y siguieran prácticas sistemáticas de recolección, organización y análisis de datos consecuentes con el método científico; su misión consistía en estar cerca de la gente, observar y registrar al detalle sus rutinas, aprender su lengua cuando fuera necesario y documentar la evidencia concreta a través de encuestas, entrevistas, censos, retratos, fotografías, etc.

Así se construyó el modelo general del método antropológico. Con el tiempo, los antropólogos dejaron de dedicarse, exclusivamente, a estudiar los llamados pueblos no occidentales, interesándose cada vez más por comunidades rurales y campesinas, minorías étnicas y sociedades urbanas. Igualmente, la etnografía promovió análisis mucho más complejos y reflexivos que tenían en cuenta la presencia del investigador, su postura ética, política y su capacidad de develar el punto “de vista del nativo”, así como reconocer los marcos de interpretación dentro de los cuales los actores clasifican el comportamiento para atribuirle un sentido. De esta manera la antropología cultural contemporánea incorporó una serie de técnicas

propias de la historia, la filosofía, la sociología y la hermenéutica; todo con el propósito de comprender y comparar las distintas manifestaciones y estructuras culturales de los seres humanos.

Los grandes temas de la antropología cultural

En la medida que la antropología cultural se preocupa por estudiar el conjunto de manifestaciones culturales de los seres humanos, su campo de acción resulta demasiado amplio como para tratarlo aquí en detalle. Como hemos visto, esta especialidad de la disciplina tiene en cuenta una cantidad considerable de variables que van, desde aspectos relativos a la vida doméstica y a su organización económica, hasta las formas de distribuir el poder, organizar el estado o estructurar un sistema simbólico de creencias. Por lo tanto, a continuación revisaremos los principales problemas que aborda la antropología cultural, asumiendo que se trata de grandes campos de acción susceptibles de ser sometidos a una revisión mucho más detallada.

Parentesco y filiación: uno de los temas recurrentes de la antropología cultural ha sido el estudio de las relaciones sociales a nivel doméstico, es decir, las maneras que tienen las diferentes culturas de establecer los vínculos que definen cuestiones esenciales como la afinidad, el linaje y el parentesco. El interés por esta faceta de la sociedad tiene una causa bien definida: los antropólogos reconocen que “las teorías de la reproducción y herencia varían de una cultura a otra”, pero coinciden que “ninguna sociedad humana carece de una teoría de este tipo” (Harris, 2001, p. 426). Basados en ese principio numerosos investigadores se han dedicado a estudiar y comparar las distintas formas

de familia, los roles que se establecen en su interior, las prácticas que las reproducen como forma de organización social particular y los derechos, deberes y privilegios que generan. Así, los estudios sobre parentesco han desarrollado una terminología especializada dirigida a explicar las ideologías que justifican y normalizan la estructura organizativa de los grupos domésticos, así como a entender las leyes y normas que la rigen; el desarrollo de ese lenguaje ha permitido establecer comparaciones, que contribuyen al análisis de las sociedades y su cultura.

Jerarquías sociales: la forma como las sociedades se organizan para establecer diferencias jerárquicas en su interior es otro de los intereses recurrentes de la antropología cultural. Para ello se han establecido varias categorías que permiten abstraer las causas de la estratificación, entre ellas las más destacadas son: la clase, la raza, el género, las creencias y la edad. A partir de estas categorías los antropólogos han analizado los valores, las ideologías y las prácticas que sustentan dichos modelos de jerarquización, promoviendo tesis sobre cómo ciertas sociedades y circunstancias privilegian, por ejemplo, la raza sobre la clase. Simultáneamente, este enfoque ha permitido entender cuestiones centrales de la cultura y la sociedad como el racismo, el fanatismo religioso y la pobreza.

Sexualidad: las prácticas y valores sexuales y la forma como éstos varían de una sociedad a otra ha concentrado el interés de la antropología cultural. Diversos estudios han indagado entre otros temas, por la construcción social del género, por el rol simbólico del sexo, por la influencia de la cultura en las preferencias y aversiones sexuales y por la relación entre sexualidad y religión. Estos

enfoques han puesto en evidencia que en términos de sexualidad humana no existe lo normal ni lo natural sino que esto lo define el contexto cultural particular.

La religión: los sistemas de creencias y de prácticas que buscan mediar entre las fuerzas y seres ordinarios y extraordinarios, entre el mundo natural y sobrenatural, entre la estructura y la superestructura han sido un objeto recurrente del estudio antropológico. En ese proceso, los antropólogos han insistido en describir e interpretar los rituales, las creencias, los roles y los objetos que componen el contexto mágico-religioso de las diversas sociedades, destacando su trascendencia en el modo como éstas se organizan y reproducen.

Organización económica: otro de los intereses recurrentes de la antropología cultural es la manera como las distintas sociedades se organizan con el fin de producir y distribuir bienes y servicios. Los antropólogos han considerado fundamental estudiar las “actividades institucionalizadas que combinan recursos naturales, trabajo humano y tecnología para adquirir, producir y distribuir bienes materiales y servicios especializados” (Harris, 2001, p. 366), para lo cual se han preocupado por describir y analizar los sistemas de reciprocidad y comercio, el uso del dinero, la división del trabajo, la propiedad de la tierra y el acceso a materias primas en las sociedades de interés.

Sistemas políticos: finalmente, la antropología también ha indagado por las diversas formas que emplean las sociedades para organizar su vida en común, de allí han surgido una serie de estudios sobre el rol de los jefes, sobre los procesos de participación, sobre la sucesión del poder y sobre las normas y leyes que rigen la vida social. Al

realizar estas investigaciones en pueblos no occidentales los antropólogos han encontrado formas de organización que divergen enormemente de la tradición liberal, lo cual les ha permitido comprender más a fondo la diversidad cultural que subyace al conjunto de los seres humanos.

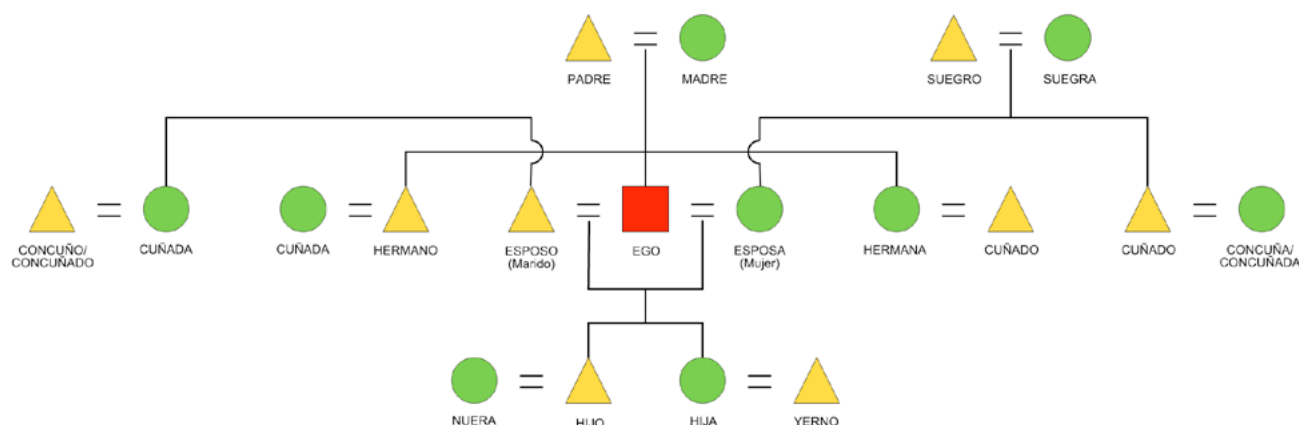


Imagen 2. Diagrama de parentesco usado comúnmente por los antropólogos.

Fuente: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/9c/Términos_de_parentesco_por_afinidad_en_español.svg

Antropología lingüística

Una de las capacidades exclusivas de la especie humana es el lenguaje, un sistema de codificación complejo para la interpretación del mundo, eje fundamental de nuestras relaciones y medio de reproducción de la cultura. Esto es el objeto de estudio de la antropología lingüística, campo definido por la crítica a manera de “estudio del lenguaje como un recurso de la cultura, y del habla como una práctica cultural” (Duranti, 2000). Se trata de un campo que se nutre de la lingüística, que es el estudio de la lengua, y de la antropología cultural, rama que analiza el conjunto de fenómenos que determinan el razonamiento y el actuar del hombre. Hay quienes no han dudado en proponer que se entienda como una disciplina autónoma que ha desarrollado sus propios métodos (Duranti, 2000).

Historia y antecedentes

La reflexión sobre el lenguaje es de vieja

data, lo atestiguan las más antiguas mitologías. En la Biblia y en la Cábala, por ejemplo, encontramos intentos de explicación divina o esotérica al origen de la lengua y al proceso de nombrar y de dar sentido al mundo por medio de signos. Leemos en el Génesis que la creación surgió, nada más y nada menos, que gracias al verbo. De acuerdo con la Cábala existe en el lenguaje un misterio que va más allá del mensaje que se transmite en el proceso comunicativo; eso inextricable parte de la propia voz y tiene que ver con atribuirle un origen divino al habla.

Pero fue con el curso de la expansión comercial y la colonización impulsadas por la nobleza y las empresas que salieron del continente Europeo durante los siglos XVI y XVII que el conocimiento sobre el lenguaje comenzó a diversificarse y hacerse más sistemático. Inicialmente la labor estuvo a cargo de los misioneros que aprendieron las lenguas y las costumbres de las comunidades de América. Ellos acompañaban y facili-

taban la expansión de las empresas colonizadoras de la corona española o portuguesa y al tiempo sistematizaban una gran cantidad de información sobre la cultura y las lenguas de los habitantes de aquellos territorios. Entre los estudios de este tipo cabe recordar los de Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590) que recogieron información sobre el náhuatl – como Arte de la lengua mexicana, con su vocabulario aprendiz o su Vocabulario trilingüe (náhuatl, castellano y latín) –, así como otros trabajos hoy desaparecidos de los que se tiene noticia por las crónicas como el vocabulario de la lengua maya de la Huasteca de fray André de Olmos (1491-1570). El interés de estos misioneros por contribuir a la expansión de la religión católica los llevó a conocer las culturas y las lenguas de los habitantes de los territorios invadidos. Ellos hicieron traducciones de los dogmas del cristianismo en lenguas nativas, también, enviaron a Europa informes que daban cuenta de las costumbres y creencias de los diversos pueblos, así como de sus lenguas.

Durante los siglos XVIII y XIX, los interesados en el habla tendieron a profundizar en el origen del habla, partiendo del supuesto de la superioridad de las lenguas europeas frente a las de los pueblos que se entendían primitivos. Poco a poco fueron encontrándose familias lingüísticas, se hicieron ejercicios de clasificación y se elaboraron complejas explicaciones sobre los modos como las lenguas indoeuropeas se relacionaron. El lingüista inglés William Jones (1746-1794), comisionado juez de la Suprema Corte de Calcuta y nombrado caballero, llegó a dominar treinta lenguas, entre las que estaba el sanscrito. Gracias a la comparación sistemática, explicó las relaciones de esta lengua con las germanas, el latín y el griego, sentando con esto las bases del estudio del cambio lingüístico. También Jacob Grimm (1785-1863), realizó un arduo trabajo en este cam-

po: ilustró la naturaleza de las variaciones fonéticas en las regiones germanas, escribió la Gramática de la lengua alemana y diseñó una Historia de la lengua alemana. Otro ilustre filólogo de la época, Wilhelm von Humboldt (1767-1835), consideraba que el lenguaje era el fundamento del pensamiento y de la sociedad y que por eso determinaba la naturaleza de las naciones. De ahí que sus reflexiones a propósito de la lengua –en trabajos como Sobre la escritura alfabética y su relación con la construcción del lenguaje o Sobre la lengua de las islas de los mares del sur– estuvieran motivadas por el convencimiento de que se trataba de una labor fundamental para descifrar la forma como piensa el ser humano. Este tipo de indagaciones, que no solo se dieron con los idiomas indoeuropeos, sino que se extendieron a las lenguas de los pueblos en los que se expandía el sistema colonial, resultaron útiles para los ánimos comerciales. El conocimiento sobre el lenguaje se constituyó así en un medio efectivo para clasificar e identificar afiliaciones o particularidades de pueblos heterogéneos.

Finalizando el siglo XIX y en la primera mitad del XX se presentaron revaluaciones de algunos de los presupuestos etnocéntricos que habían dominado los estudios lingüísticos. Franz Boas (1858-1942), en La mente del hombre primitivo y Raza, lengua y cultura, cuestionó al evolucionismo y la supremacía ampliamente aceptada de las lenguas europeas, asegurando que no era suficiente la perspectiva lingüística que se fijaba en las comparaciones de los signos – fonética, morfología o gramática– para dar cuenta de las variaciones en las lenguas ni para rastrear sus orígenes. Era necesario, aseguró Boas, tener en cuenta además datos geográficos, eventos históricos y hacer concienzudas observaciones etnográficas para entender las particulares de cada for-

ma de entender el mundo manifiesta en el lenguaje. Sus estudios mostraron que la jerarquización lingüística no se basaba en sustentos históricos comprobables y que todas las lenguas tenían un grado de complejidad similar.

Conceptos y métodos

Los antecedentes arriba mencionados constituyen los pilares de la antropología lingüística. De ahí surgieron los conceptos y los métodos que dan forma a este campo, dedicado al análisis del lenguaje en tanto fenómeno cultural. Hoy las investigaciones en este campo indagan en la estructura del lenguaje, oral o escrito; en los usos sociales del habla, así como en el origen y las variaciones de las lenguas o lo que se conoce como “el cambio lingüístico”.

El estudio sistemático del habla conjuga la fonología, la fonética, la morfología, el léxico y la sintaxis. La fonología estudia las uni-

dades sonoras que se denominan fonemas: sonidos significativos en una lengua que se producen al expirar, para dar forma a unidades de sentido. El uso de uno y otro fonema modifica lo que se quiere decir: como /r/ y /b/ que conforman morfemas distintos: “caro” o “cabo”. Usualmente estos sonidos se denotan entre corchetes o entre barras, así sabemos que nos estamos refiriendo al sonido y no a la consonante, de modo que por ejemplo el fonema /r/ anuncia el sonido de la r en carro y /k/ representa el de la qu en queso o de la c de casa. Los fonemas pueden ser vocálicos, cuando no hay interrupción en el tránsito del aire por el aparato fonador, o consonánticos, cuando sí lo hay, así como sonoros o sordos, dependiendo de si hacemos vibrar las cuerdas vocales. Los fonemas consonánticos se subdividen según su modo de articulación –oclusivo, fricativo, africado, nasal, lateral, vibrante– o de acuerdo con el lugar de la articulación en –labiales, dentales, alveolares, palatales, vetares.



Imagen 3. Aparato fonador

Fuente: http://cmapspublic.ihmc.us/servlet/SBReadResourceServlet?rid=1238511660612_1760445509_27104

Los fonemas consonánticos

punto de articulación	bila-biales		labio-dentales		inter-dentales		dentales		alveo-lares		palatales		velares	
intervención de las cuerdas vocales	s	s	s	s	s	s	s	s	s	s	s	s	s	s
modo de articulación	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o
	r	n	r	n	r	n	r	n	r	n	r	n	r	n
	d	o	d	o	d	o	d	o	d	o	d	o	d	o
	s	r	s	r	s	r	s	r	s	r	s	r	s	r
	s	o	s	o	s	o	s	o	s	o	s	o	s	o
	s	s	s	s	s	s	s	s	s	s	s	s	s	s
oclusivos	p	b					t	d					k	g
											č			
			f		θ			s			y	x		
									l		ʎ			
									r/ř					
vibrantes		m							n		ɲ			
														Acción del velo del paladar
														orales
														nasales

Imagen 4. Fonemas consonánticos.

Fuente: http://1.bp.blogspot.com/-sa89_Q-XzcQ/TnZbFXNGTZI/AAAAAAAAACE/EejJOVlomAI/s1600/Los+fonemas+consona%25CC%2581nticos.png

La fonética estudia los sonidos generales de las distintas lenguas identificando las diferencias y matices en la pronunciación. La morfología analiza los modos como estos sonidos se conjugan para configurar morfemas: palabras o partes que significan. En el caso de “casas”, hay dos morfemas “casa”, el objeto, y “-s” que indica el plural. El léxico es el acervo del conjunto de morfemas con sus respectivos significados, constituye el diccionario de una lengua. La sintaxis, o gramática, estudia el orden y el modo como se articulan los morfemas, analiza la ortografía, esto es, las reglas que normalizan un lenguaje. Las indagaciones en las variaciones fonéticas, así como las comparaciones entre los fonemas y las estructuras de las lenguas proporcionan elementos fundamentales para comprender los modos como se usa la lengua en la sociedad y cómo ciertos atributos lingüísticos se encadenan con fenómenos de estratificación social, dife-

renciaciones étnicas o de género. Asimismo, permiten reconstruir el origen y la transformación del lenguaje. Además, reparar en los morfemas y sus significados al comparar varias lenguas abre la posibilidad de acceder a las tramas que configuran distintas visiones sobre el mundo.

La crítica contemporánea se ha preguntado por cómo es posible que aunque existen infinidad de variables y combinaciones lingüísticas, los seres humanos nos comprendamos. En respuesta a este cuestionamiento Noam Chomsky propuso que “toda locución tiene una estructura superficial y una estructura profunda”: la primera tiene que ver con los distintos signos que componen las lenguas y sus variadas formas de organización sintáctica y semántica; la segunda es una suerte de “gramática” que comparte toda la especie humana, de ahí se desprende que todos aprendamos a hablar

en nuestra niñez y que los diversos lenguajes humanos sean traducibles entre sí (Harris 1981, p. 196). Otros lingüistas y antropólogos dudan de la existencia de aquella “estructura profunda” y explican que la adquisición de las habilidades del lenguaje se da por medio de procesos de aprendizaje, o de aculturación, en ámbitos como los de la familia y la escuela. De ahí que nuestro uso de las lenguas esté atravesado por condiciones de clase, género y etnicidad.

Otra ruta de indagación en la actualidad es la que se ocupa del “cambio lingüístico”; es decir, la que rastrea las variaciones de las lenguas. Por esta vía se ha llegado a comprobar que el gran número de dialectos e idiomas actuales se debe a las migraciones o al aislamiento geográfico y que, como afirma Marvin Harris, “todas las lenguas modernas son ‘corrupciones’ de lenguas más antiguas” (1981, p. 205). Es el caso de la familia compuesta por las lenguas romances: español, francés, italiano, entre otras; todas derivadas del latín. Gracias a la comparación de fonemas entre las lenguas indoeuropeas, la lingüística ha reconstruido un sistema fónico que podría ser el de una protolengua denominada protoindoeuropeo, cuyas transformaciones originaron otras lenguas. Más aún, la glotocronología, una técnica por la que es posible datar la separación entre lenguas, ha permitido formular la hipótesis que reza que el catorce por ciento de las palabras más usadas del total del léxico de una lengua “serán sustituidas cada dos mil años” (Harris 1981, p. 206).



Imagen 5. Árbol de la familia de lenguas indoeuropeas
Fuente: http://1.bp.blogspot.com/-SHx_fb85Nfk/T3JX1KyXrSI/AAAAAAAAHpl/ftvKEgiMJas/s1600/La+ling%C3%BC%C3%ADstica+del+siglo+XIX2.png

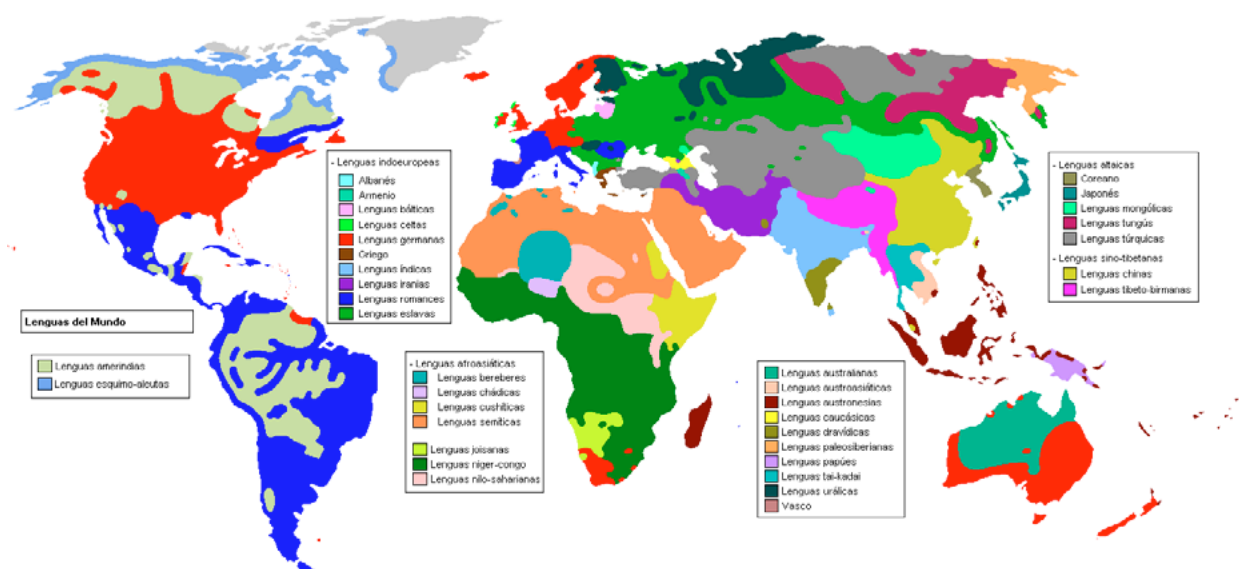


Imagen 6. Mapa de las familias lingüísticas

Fuente: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c4/Mapa_Lenguas_del_Mundo.png

Relación entre lengua y cultura

Los conceptos de “cultura” y “lengua” se relacionan de forma recíproca. Hacia 1871, Edward Tylor subrayó que la cultura, el conjunto de creencias, leyes, conocimientos, hábitos y capacidades que adquieren los miembros del conjunto social, era susceptible de ser objeto de estudio científico. Este señalamiento es la base de la noción según la cual, nuestro aprendizaje cultural, que incluye el lenguaje, “depende de la capacidad exclusivamente desarrollada por los humanos de utilizar símbolos, signos que no tienen una conexión necesaria ni natural con aquello a lo que representan” (Kottak; et al 2003, p. 22). Según teorías antropológicas acuñadas en la segunda mitad del siglo XX, la cultura puede ser entendida como la trama de significación que da sentido al hombre y a su comunidad. El lenguaje es el instrumento, compuesto por signos, que nos permite adquirir esa noción de “sentido” de

la vida y del mundo (Geertz 1987, p. 20). Por él asimilamos las creencias que rigen nuestros comportamientos, es el medio constituyente y constitutivo de la cultura; pero es gracias al proceso de adquisición de nuestra cultura que aprendemos el lenguaje.

Los antropólogos lingüísticos fijan su mirada en los sujetos hablantes y piensan en ellos como actores sociales para indagar en sus concepciones sobre el mundo, sus creencias y costumbres, es decir, en su cultura (Duranti 2000, p. 21). Para abordar las complejas relaciones que se dan entre la lengua y cultura como fenómenos sociales se han articulado tres nociones: la actuación, la deixis y la participación. La actuación –concepto de Noam Chomsky que aparece en Aspectos de la teoría de la sintaxis– hace referencia al modo como el hablante utiliza su conocimiento de la lengua, un uso que depende directamente de la competencia que haya adquirido en su formación. La deixis, por su

parte, se ocupa de la propiedad de expresiones que se constituyen en signos que denotan ciertos fenómenos pero que no significan algo concreto, como el humo es un indicador de que hay fuego, pero no es el fuego. Tal como afirma el propio Duranti,

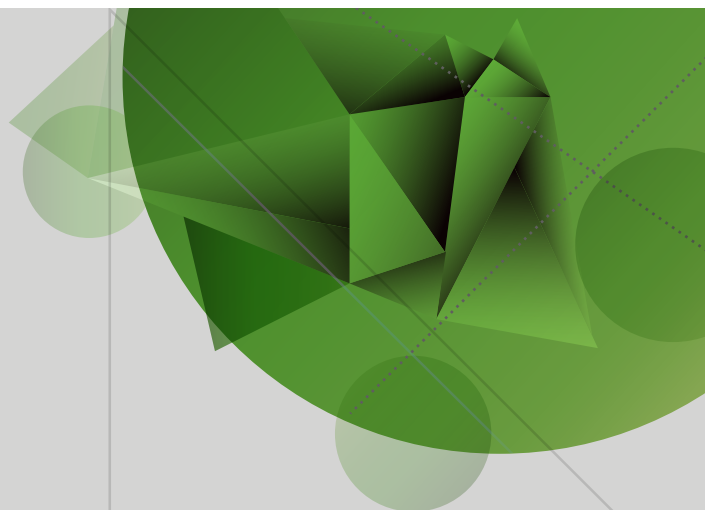
“Decir que hay palabras que están relacionadas deícticamente con algún ‘objeto’ o aspecto del mundo significa reconocer que las palabras llevan consigo un poder que va más allá de la descripción e identificación de la gente, los objetos, las propiedades o los acontecimientos. Significa tratar de identificar los modos con los que el lenguaje se convierte en una herramienta a través de la cual nuestro mundo social y cultural se describe, evalúa y reproduce constantemente” (Duranti, 2000).

Finalmente, la participación, resulta útil para pensar los actos de habla dentro de las dinámicas sociales y como parte de la interacción entre sujetos. Esta noción sustituye la idea de que los actos comunicativos se dan entre un emisor y un receptor, permitiendo pensar los fenómenos lingüísticos de manera colectiva, como el resultado de yuxtaposiciones de voces y experiencias culturales.

2

Unidad 2

Panorama histórico
y contemporáneo
de la antropología



Antropología

Autor: Santiago Galvis

Introducción

En la primera unidad del módulo abordamos los principales campos de estudio de la antropología, sus antecedentes y sus bases teóricas y metodológicas; el objetivo central de esta revisión inicial era que el estudiante se familiarizara con las múltiples facetas que tiene la disciplina y que entendiera sus ámbitos generales de acción. Continuando con ese objetivo, esta segunda unidad busca profundizar en los fundamentos teóricos de la antropología, es decir, en los marcos de referencia que históricamente han servido formular preguntas y proponer análisis. Como veremos a continuación, desde el periodo de la Ilustración se configuraron diferentes modos de explicar e interpretar los fenómenos socio-culturales, los cuales se fueron transformando a través del tiempo; algunos de ellos se convirtieron en influyentes tradiciones teóricas que impactaron la forma de producir conocimiento, otros, por el contrario, cayeron en desuso y fueron paulatinamente desechadas y olvidadas.

Esta primera parte de la segunda unidad la dedicaremos a revisar el panorama histórico de la antropología y las principales tradiciones de pensamiento que permitieron el despunte de la disciplina. Iniciaremos con un repaso de las teorías sobre el hombre y la cultura en la Ilustración para luego pasar al llamado determinismo racial, al evolucionismo y finalizar con el particularismo histórico. Veremos como muchas de estas tesis fueron olvidadas, convirtiéndose en parte de la historia de la disciplina.

Para la adecuada comprensión de esta cartilla es necesario leer detenidamente su contenido, procurando identificar los conceptos y planteamientos centrales; igualmente, es importante que esa lectura inicial permita al estudiante comprender los procesos descritos y sus principales protagonistas. Se recomienda revisar los materiales dispuestos en la sección de recursos de aprendizaje para profundizar en algunos de los temas. Así mismo se sugiere que el estudiante utilice la web para revisar términos que considere confusos y que establezca relaciones conceptuales y cronológicas con los contenidos de la primera unidad.

Panorama histórico y contemporáneo de la antropología

Las primeras teorías antropológicas siglos XIX y XX

La Ilustración

Tal como se mencionó en la primera unidad, el interés por describir y explicar las diferentes facetas físicas, morales e intelectuales de los seres humanos, así como sus hábitos y comportamientos, es tan antiguo como la civilización misma; nociones como “bárbaro” y “salvaje” surgieron de los relatos escritos por pensadores griegos y romanos durante el siglo V a.C., mientras intentaban descifrar a quienes hablaban lenguajes inteligibles o a aquellos que vivan en los bosques y no en la ciudad (Stocking, 1991). El descubrimiento de América, el apogeo de la empresa colonial y el despertar de la cultura impresa, provocó que este interés fuera aún más claro; los informes de viajeros y cronistas empezaron a alimentar la imaginación del público europeo, fomentando la fascinación por el “hombre primitivo” y su particular estilo de vida. De acuerdo a George Mosse, “entre los primeros informes que alcanzaron fama están los de Hakluyt, Purchas, Hulsius y Bry que aparecieron entre 1590 y 1610”; en ellos “los aborígenes fueron transformados en símbolo del Génesis

o identificados con alguna de las célebres tribus perdidas de Israel”, siguiendo la tradición de concebirlos como parte de la historia bíblica (Mosse, 2005).

No fue sino hasta el siglo XVIII que los filósofos sociales europeos empezaron a concebir estos informes de una manera diferente; para entonces ya se habían consolidado las bases de la revolución científica y se iniciaba el afianzamiento del movimiento ilustrado. Esto produjo una transformación en la forma de entender al ser humano y su papel en el mundo, las nuevas doctrinas de pensamiento proponían una aproximación secular a los fenómenos de la naturaleza y aseguraban que el uso de la razón era la fórmula para acceder al conocimiento. Como señala Mosse:

“En el siglo XVIII la ciencia aspiró a clasificar a las razas humanas con el auxilio de su lugar en la naturaleza y de los efectos del medio ambiente. Los inicios de las nuevas ciencias antropológicas en la segunda mitad del siglo XVIII se fundaron en el intento por determinar el lugar exacto de la especie humana en la naturaleza a través de observaciones, mediciones y comparaciones entre humanos y grupos de animales” (Mosse, 2005).

Fue en ese momento que los filósofos se

plantearon la existencia de un proceso civilizatorio común y se empezaron a preguntar por el lugar que cada uno de los pueblos conocidos ocupaba en él. Autores como John Locke (1632–1704), el conde de Buffon (1707–1788), Montesquieu (1689–1755) y Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) escribieron sobre la diversidad humana y su significado, sobre cómo los hombres adquirirían el conocimiento, sobre la transformación de la mente humana a través del tiempo y sobre la relación entre el clima, la topografía y las distintas formas de gobierno y organización social. En su ensayo *sobre el entendimiento humano* (1690), por ejemplo, Locke subrayó la relación entre el medio condicionante, los pensamientos y las acciones humanas, insinuando que la mente, vacía en un principio, va adquiriendo el conocimiento y las ideas a través del proceso que hoy en día llamaríamos enculturación (Harris, 2009). Montesquieu, por su parte, aseguraba que los climas y las latitudes septentrionales estimulaban la razón humana, la industria y producían una sociedad bien regulada, mientras que los climas calientes fomentaban en los seres humanos relajación, promiscuidad y formas despóticas de gobierno. Aunque basada en principios eurocéntricos y jerárquicos, esta forma de describir los hábitos y las características físicas, morales e intelectuales de los seres humanos generó un nuevo modelo de sistematización, basado en la comparación de criterios estables y en la formulación de tipologías definidas.

Ya a finales del siglo XVIII estas ideas de corte ilustrado promovieron el interés por organizar los estudios de la ciencia del hombre, principalmente entre los filósofos franceses del período postrevolucionario. En 1799, por ejemplo, se estableció en París la Sociedad de Observadores del Hombre, cuyo objetivo

principal fue “sistematizar las observaciones acerca de los pueblos no civilizados, comparando costumbres, lenguaje, industrias y esclareciendo los puntos más oscuros de la historia primitiva, a fin de lograr de este modo comparar las variedades de la especie humana y sus costumbres” (Comas, 1962); para ello la Sociedad redactó un manual de instrucciones que indicaban cómo observar y describir al hombre, tanto en su faceta física como moral. Posteriormente, durante la primera mitad del siglo XIX, aparecerían también en Inglaterra y Estados Unidos instituciones académicas dedicadas al estudio del hombre, como la Sociedad Etnológica de Nueva York (1842) y la Sociedad Etnológica de Londres (1843); fue así que la antropología adquirió un estatus académico e institucional reconocido, que le permitió acceder al ámbito de las universidades y las sociedades científicas.

De esta manera, en el periodo de la Ilustración se sentaron las bases de la antropología contemporánea; fueron los filósofos sociales del siglo XVIII quienes intentaron formular las leyes que gobiernan el curso de la historia humana y la evolución de las diferencias y semejanzas socioculturales (Harris, 2009, p. 7).

Determinismo racial

Una de las consecuencias de esta tentativa por convertir el estudio del hombre en una ciencia formalmente constituida fue la formulación de teorías basadas en la raza, durante los siglos XVIII y XIX aparecieron una serie de argumentos sobre el significado de las diferencias raciales, y sobre como éstas determinaban aspectos socioculturales de los individuos; para entonces la raza era vista como una condición inherente a los grupos humanos, definida por características here-

dadas como la apariencia, las costumbres, la moral y el lenguaje. Ante este panorama los antropólogos optaron por concentrarse en el estudio de las variables raciales, creyendo que allí encontrarían las leyes que regían el comportamiento y la cultura humanas.

Uno de los pioneros de estas teorías fue el anatomista holandés Petrus Camper (1722 –1789), quien desarrolló el concepto de *tipo ideal* a partir de la comparación de cráneos y las mediciones del rostro; Camper acuñó el principio del *ángulo facial* basándose en experimentos hechos con cráneos de calmos, europeos y simios, convirtiéndolo en el principal criterio de las clasificaciones raciales. Utilizando técnicas similares el médico y naturalista alemán Johann Friedrich Blumenbach (1752 -1840) planteó la teoría de la unidad de la raza humana; según afirmaba, los seres humanos tenían un origen común aunque se encontraban divididos en cinco grupos, a saber: caucásicos, mongoloides, malayos, americanos y etíopes o negroides. Blumenbach creía que las características físicas y morales de estas razas eran determinadas por factores medioambientales y que tales diferencias hacían a ciertos pueblos más aptos, bellos e inteligentes. Posteriormente, el anatomista alemán Franz Joseph Gall (1758 -1828) introdujo un nuevo elemento a esta teoría: la forma del cráneo no era un indicador exclusivo de la raza sino que servía para determinar el carácter. Aunque Gall rechazó las clasificaciones de las grandes razas humanas concentrándose más en casos individuales, su enfoque, denominado frenología, fue empleado para las clasificaciones racistas que durante el siglo XIX quisieron demostrar la superioridad del hombre blanco (Mosse, 2005).

La irrupción de estas teorías convirtieron la cuestión racial en un problema central de las nacientes disciplinas antropológicas. A pesar de que no existió un consenso definido sobre el significado de la raza ni sobre cuál era su real influencia en la configuración cultural, durante el siglo XIX y partes del XX los antropólogos enfocaron buena parte de sus esfuerzos en determinar cómo habían surgido las razas humanas, cuál era su verdadero origen y por qué existían tantas costumbres, hábitos y manifestaciones distintas. Buena parte de ellos acogieron la tesis según la cual las diferencias culturales del género humano eran una consecuencia de su estructura física y las diferencias de la estructura física una cuestión primordial para determinar las capacidades humanas. (Stocking 2001, p. 16). Durante las primeras décadas del siglo XX estas ideas alimentaron una rama de la antropología con prestigio e influencia institucional, de la cual se derivaron planteamientos de higiene racial y eugenesia; con la irrupción de la genética, muchos antropólogos creyeron que finalmente encontrarían la relación entre los atributos físicos y las manifestaciones culturales, apartándose de una corriente liberal enfocada en describir y comparar, únicamente, aspectos propios de la cultura. Finalmente, el estallido de la segunda guerra mundial y las políticas de exterminio lideradas por la Alemania nazi contra otras razas desprestigiaron este enfoque antropológico; el determinismo racial desapareció paulatinamente de la agenda de la antropología, aunque algunos de sus postulados siguieron circulando bajo propósitos científicos diferentes.

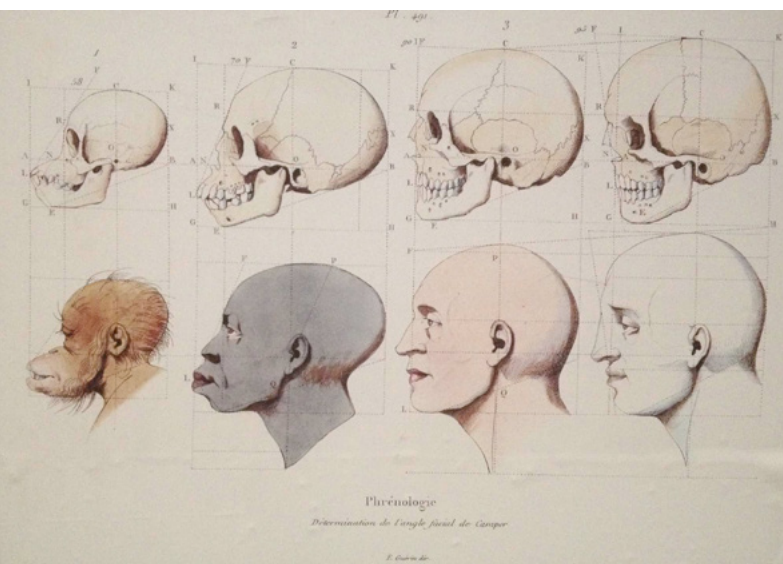


Imagen 1. Frenología: ilustración que muestra el ángulo facial de Camper

Fuente: http://www.corpussomnium.org/wp-content/gallery/craneometria/paris_humanzoo_expo_img_2699-web.jpg

Evolucionismo

Una de los conceptos más importantes de la historia de la antropología, y de las ciencias sociales en general, es el de evolución social; la idea que las sociedades humanas siguen un mismo sendero progresivo de desarrollo que va desde las formas más simples y primitivas de cultura hasta las más complejas y contemporáneas se convirtió, durante el siglo XIX, en un pilar fundamental de la teoría social. Influenciados por los planteamientos de Hegel sobre la evolución del espíritu humano, los de Darwin sobre la evolucionismo y los de Marx sobre el materialismo dialéctico, los antropólogos que acogieron estas premisas se esforzaron por identificar los estadios de desarrollo de la civilización humana y las características culturales asociadas a cada uno de ellos.

El británico Herbert Spencer (1820-1903) fue una de las figuras más importantes en el desarrollo del concepto de evolucionismo sociocultural. Considerado uno de los

principales seguidores de las tesis positivistas en el Reino Unido, formuló una ley del cambio social basada en la transformación de estructuras y funciones; según afirmaba, las sociedades humanas evolucionaban de acuerdo a un modelo definido, a saber: simples, compuestas, doblemente compuestas y triplemente compuestas, que “abarcaban desde las sociedades primitivas políticamente huérfanas de gobierno a las sociedades complejas” (Barfield, 2001). Aunque el papel de Spencer fue fundamental para el desarrollo de la teoría social del siglo XIX, fue el norteamericano Lewis Henry Morgan (1818–1881) quien estableció la relación entre los postulados evolucionistas y la disciplina antropológica; Morgan fue uno de los primeros en redactar un estudio etnográfico sobre pueblos indígenas: en 1851 publicó *La liga de los Iroqueses*, analizando sus costumbres, ritos, tipos de vivienda y lenguaje. A partir de estas aproximaciones iniciales, el antropólogo norteamericano desarrolló su concepto de evolución social basado en tres periodos étnicos principales: salvajismo, barbarie y civilización; aunque estas etapas figuraban en los esquemas evolucionistas desde el siglo XVI, Morgan los subdividió y los describió con mayor detalle utilizando en ello la evidencia etnográfica (Harris, 2001, p. 657). De acuerdo a sus planteamientos todas las sociedades humanas seguían un desarrollo tecnológico, político y económico similar que iniciaba con la condición de cazadores-recolectores y finalizaba con los sistemas de agricultura compleja y la escritura. Tal como escribió en el prefacio de *La sociedad antigua* de 1877:

“el salvajismo precedió a la barbarie en todas las tribus de la humanidad, así como se sabe que la barbarie precedió a la civilización. La historia de la raza humana es una en su origen, una en su experiencia y una en su progreso” (Citado en: Marzal, 1997).

Salvajismo inferior	Subsistencia de frutos y nueces.
Salvajismo medio	Pescado; fuego.
Salvajismo superior	Arco y flecha.
Barbarie inferior	Cerámica.
Barbarie media	Domesticación de animales (Viejo Mundo), cultivo de maíz, riegos, arquitectura de adobe y piedra (Nuevo Mundo).
Barbarie superior	Instrumentos de hierro.
Civilización	Alfabeto fonético y escritura.

Secuencia de innovaciones culturales según el esquema evolucionista de Morgan (Harris, 2009).

Otra de las figuras centrales en el desarrollo de la teoría evolucionista fue el inglés Edward Tylor (1832–1917), quien descubrió su vocación por la antropología y la etnología durante una serie de viajes por México y Centro América, a donde se desplazó buscando una cura a sus problemas de salud. Su principal aporte está relacionado con los estadios culturales y la evolución de las ideas, particularmente las religiosas; Tylor sugirió que la transformación social siempre dejaba unas *supervivencias*, las cuales definió como procesos, costumbres y opiniones que “han sido llevados a etapas de la evolución social más allá de los que les dieron origen” (Barfield, 2001). Uno de sus ideas más relevantes fue entender la religión como una supervivencia, cuya esencia primaria podía apreciarse en el animismo.

La teoría del evolucionismo social hay que comprenderla en su contexto. Durante la segunda mitad del siglo XIX la política colonial europea y la expansión norteamericana hacia el oeste alcanzaron su punto cumbre; la búsqueda de nuevas tierras y la incorporación de sus poblaciones nativas a los sistemas políticos y económicos hegemónicos, motivaron el estudio sistemático de los llamados “pueblos primitivos”. Para la antropología resultó conveniente elaborar planteamientos que hablaban de civilizaciones superiores y de procesos lineales de desarrollo, pues al justificar la expansión colonial y sus consecuencias aseguraban un espacio de acción y redes de comunicación mucho más sólidas. Entonces la colonización de “las sociedades primitivas” era más que una cuestión geopolítica y económica, era también un compromiso ético y moral. Como teoría antropológica, el evolucionismo social empezó a decaer finalizando el siglo XIX cuando personajes como Franz Boas criticaron los rígidos esquemas lineales; sin embargo, más de un siglo después de su irrupción, muchos de sus planteamientos continúan vigentes y algunas de sus ideas han sido reinterpretadas por la antropología contemporánea. El arqueólogo Gordon Childe, por ejemplo, planteó la existencia de etapas culturales comunes, delimitadas por grandes rupturas como la revolución neolítica y la revolución urbana.



Imagen 2. Lewis H. Morgan, padre del evolucionismo en antropología

Fuente: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/99/PSM_V18_D008_Lewis_Henry_Morgan.jpg

Particularismo histórico

Como vimos antes, durante la segunda mitad del siglo XIX el ejercicio de la antropología estuvo fuertemente influenciado por las teorías evolucionistas, éstas planteaban la existencia de leyes de organización y cambio social, que podían ser enunciadas a través de la comparación de casos aislados. En términos puntuales, los evolucionistas habían intentado formular una teoría general de la sociedad y de su desarrollo histórico, recurriendo al esquema de cambio lineal y progresivo ya señalado. El particularismo histórico nació como una crítica directa a esas teorías generales de la cultura y el cambio social. Como veremos a continuación, esta nueva escuela de pensamiento emergió bajo la premisa de que cada cultura pre-

sentaba una trayectoria histórica particular, que solo podía ser analizada por medio de una descripción completa y detallada de sí misma. En ese sentido, puede decirse que el particularismo histórico nació como una oposición al evolucionismo y a sus intentos por incluir a la humanidad en una única fórmula de desarrollo (Harris, 2009).

El surgimiento del particularismo histórico en la antropología está asociado a la figura de Franz Boas (1858 –1942). De origen alemán, Boas estudió física y geografía en la Universidad de Kiel, tras lo cual se embarcó al norte de Canadá para realizar unas investigaciones cartográficas de la costa del ártico; allí entró en contacto con los pueblos Inuit de la Isla Baffin, sintiéndose enormemente atraído por sus costumbres y lenguaje. Así empezó su carrera en la antropología. Se radicó en los Estados Unidos y a los pocos años, en 1899, obtuvo una posición como profesor en la Universidad de Columbia, desde allí realizó sus investigaciones y aportes más destacados, convirtiéndose en una figura fundamental dentro del culturalismo norteamericano y en pieza clave para el desarrollo profesional y universitario de la antropología en ese país.

El contacto directo con distintos pueblos aborígenes norteamericanos resultaron fundamentales para el desarrollo de los planteamientos de Boas; como le insistía a sus alumnos, el ejercicio etnográfico debía partir de un método libre de prejuicios, que desconfiara de los esquemas preestablecidos y que siguiera las intuiciones del investigador. Este tipo de posturas modelaron su crítica al modelo comparativo, al que consideraba ilegítimo e insuficiente; ante la pregunta de por qué pueblos geográficamente aislados tenían tecnologías, ritos y prácticas

similares, Boas respondía con el siguiente argumento: las culturas entremezclan e intercambian muchos de sus elementos, pero sus particularidades son producto de su propia experiencia histórica. La mitología de un pueblo –señalaba Boas-, tal como la encontramos hoy, no es el resultado de un crecimiento orgánico, sino de un desarrollo gradual que obtuvo su forma actual de la acumulación de elementos foráneos; sin embargo, la adaptación y el cambio de estos elementos foráneos es producto de la genialidad del pueblo que los tomó prestados, de ahí que la cultura sea una articulación accidental de elementos individuales. Bajo esta perspectiva, el antropólogo no debía enfocarse en comparar las características individuales de cada cultura para desde allí formular leyes generales; su tarea consistía en estudiar esas individualidades y su entorno, no sólo en el presente, sino como el producto de la historia de un pueblo, de la influencia de las regiones por las cuales transitó y de la gente con la cual entró en contacto (Stocking, 2001).

De esta manera el particularismo histórico se convirtió en una propuesta teórica y metodológica con gran influencia dentro de la antropología de principios del siglo XX, especialmente en Norteamérica. Sus planteamientos relativistas resultaron fundamentales para contrarrestar las posturas evolucionistas que defendían la superioridad de ciertos pueblos y la debilidad de otros. En ese sentido, y a pesar de las críticas posteriores, el aporte de Boas resultó fundamental para superar algunas de las posturas racistas y colonialistas que hasta entonces hacían parte de las disciplinas antropológicas. Con la aparición de las perspectivas neoevolucionistas en la década de 1950 y tras el éxito que tuvo el funcionalismo britá-

nico, la influencia del particularismo histórico retrocedió considerablemente.

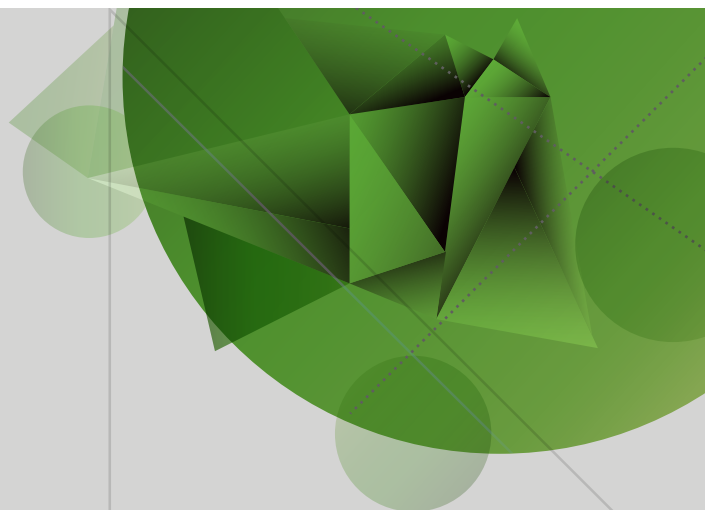


Imagen 3. Franz Boas con un traje Inuit
Fuente: <http://imgarcade.com/1/franz-boas-fieldwork/>

2

Unidad 2

Panorama histórico
y contemporáneo
de la antropología



Antropología

Autor: Santiago Galvis

Introducción

En esta sesión revisaremos las corrientes teóricas y metodológicas que moldearon la antropología contemporánea en su versión clásica. Veremos cómo el ocaso de las posturas evolucionistas a finales del siglo XIX derivó en el surgimiento de teorías generales de la cultura, basadas en modelos científicos que negaban las jerarquías sociales y que aspiraban a formular leyes que explicaran el funcionamiento de las sociedades. Iniciaremos con el funcionalismo y la formulación del método etnográfico, para luego revisar el estructuralismo y sus principales corrientes, finalizaremos con el materialismo histórico y con una breve reflexión en torno a las corrientes contemporáneas y críticas en antropología.

Para la adecuada comprensión de esta cartilla es necesario leer detenidamente su contenido, procurando identificar los conceptos y planteamientos centrales; igualmente, es importante que esa lectura inicial permita al estudiante comprender los procesos descritos y sus principales protagonistas. Se recomienda revisar los materiales dispuestos en la sección de recursos de aprendizaje para profundizar en algunos de los temas. Así mismo se sugiere que el estudiante utilice la *web* para revisar términos que considere confusos y que establezca relaciones conceptuales y cronológicas con los contenidos de las unidades previas.

Panorama histórico y contemporáneo de la antropología

Teorías contemporáneas de la antropología

El Funcionalismo

Una de las corrientes teóricas más importantes e influyentes de la antropología contemporánea es el funcionalismo, que apareció en Inglaterra hacia la década de 1920 configurando lo que se conoce como antropología social británica; su propuesta sobre cómo entender la cultura y el método diseñado para hacerlo transformaron radicalmente la disciplina, delineando muchas de sus características actuales. A continuación revisaremos los rasgos más desatcados del funcionalismo y de su teoría de la cultura, deteniéndonos en su historia y en la de sus principales exponentes; veremos cómo una forma novedosa de estudiar la sociedad – particularmente las que, a principios del siglo XX, se denominaban sociedades primitivas– permitió formular una teoría general sobre su funcionamiento, que rompió con las concepciones evolucionistas vigentes desde mediados del siglo XIX.

Como observamos en la primera parte de esta unidad, en los albores del siglo XX la antropología evolucionista había formu-

lado una teoría de la cultura basada en la existencia de etapas rígidas y progresivas por las cuales debía transitar toda sociedad; esto generaba que las prácticas y las costumbres de los llamados “pueblos primitivos” fueran vistas como reminiscencias del pasado: vestigios de un tiempo superado que era necesario suprimir y remover. Los antropólogos funcionalistas quisieron romper con esa idea; para ellos las prácticas, ritos, lenguas y tecnologías de los pueblos no occidentales no eran reminiscencias del pasado sin utilidad alguna, sino piezas fundamentales de su cultura necesarias para la sobrevivencia y la reproducción. ¿Qué motivó ese cambio de perspectiva? A continuación veremos como una nueva forma de estudiar y aproximarse a estos pueblos transformó la percepción que la antropología tenía de sus prácticas culturales, así como los lineamientos mismos de la disciplina.

La figura de B. Malinowski y el método etnográfico

En 1914 el antropólogo polaco Bronislaw Malinowski viajó a Australia acompañando a un equipo de la *London School of Economics* interesado en realizar trabajos sobre las poblaciones aborígenes; estando allí lo sorprendió el estallido de la primera guerra mundial, situación que lo colocó en una incómoda encrucijada: como polaco Malinowski era súbdito del Imperio Austro-Hún-

garo –que junto a Alemania le declararon la guerra a Inglaterra, Francia y Rusia- pero su educación y trabajo se los debía a los ingleses. La solución que encontró fue quedarse en el Pacífico sur realizando una serie de investigaciones basadas en el trabajo de campo, para lo cual contó con la anuencia de las autoridades australianas; pronto se trasladó a las Islas Trobriand, cerca de Nueva Guinea, iniciando así una de las etnografías más influyentes y reconocidos de la historia de la antropología.

Efectivamente, su prolongada -y en cierta manera obligada- estadía en las Islas Trobriand le brindó a Malinowski la posibilidad de desplegar métodos y técnicas de investigación hasta entonces poco comunes en antropología; pudo, entre otras cosas, convivir en el mismo espacio con los nativos, participar de sus rituales, compartir sus quehaceres diarios, aprender su lengua y presenciar sus ceremonias. Esta nueva metodología, capaz de revelar “el punto de vista del nativo” e “involucrar al lector en la experiencia de haber estado allí”, sentó las bases del trabajo de campo y del modelo textual de la antropología contemporánea, permitiéndole al investigador realizar un análisis intensivo y desentrañar las características de las sociedades estudiadas (Barfield, 2001).

Teoría funcionalista de la cultura

Fue precisamente esa metodología la que le ayudó a observar elementos aparentemente “ocultos” del funcionamiento de la sociedad trobriandesa, y como tal, a formular una teoría novedosa de la cultura. Durante sus extensas jornadas de campo y reflexión Malinowski advirtió que las actividades y costumbres que presenciaba a diario no eran manifestaciones atávicas sin sentido sino el resultado de un complejo sistema estruc-

turado de instituciones que garantizaban la reproducción social; de allí nació su esquema materialista de la cultura. Ésta, decía Malinowski, es “el conjunto integral constituido por utensilios y bienes de los consumidores, por el cuerpo de normas que rige los diversos grupos sociales, por las ideas y artesanías, creencias y costumbres” (Citado en: Marzal, 1997, p.57); para asegurar la reproducción de la cultura, y por lo tanto su subsistencia, las sociedades crean instituciones que surgen en función de las necesidades, y las necesidades plantean carencias que requieren el surgimiento de instituciones. Bajo este esquema, el análisis funcional propuesto por Malinowski:

“tiene por fin la explicación de los hechos antropológicos en todos los niveles de desarrollo por su función, por el papel que juegan dentro del sistema total de la cultura, de la manera como están unidos entre sí al interior del sistema y por la manera cómo este sistema está unido al medio físico. La identidad real de una cultura parece reposar en la conexión orgánica de todas sus partes, sobre la función que tal detalle realiza en el interior de sus sistema, sobre las relaciones entre el sistema, el medio y las necesidades humanas” (Marzal, 1997.).

Para ilustrar su teoría sobre cómo funciona y se reproduce la cultura, Malinowski adelantó un análisis exhaustivo de las instituciones constitutivas de la sociedad trobriandesa publicado bajo el nombre de *Los argonautas del Pacífico occidental* en 1922; entre estas instituciones la que más brillantemente explicó fue el *kula*: un tipo de intercambio intertribal de gran envergadura, regulado y determinado por un conjunto de normas y

convenciones tradicionales, y acompañado de ceremonias mágicas, rituales y públicas (Malinowski, 1975, p.95). La originalidad del análisis de Malinowski sobre el *kula* consistió en su capacidad de mostrar cómo una práctica, que ante los ojos de un observador externo lucía como un simple intercambio de brazaletes y collares, era en realidad una institución que garantizaba el intercambio de bienes, la consumación de alianzas matrimoniales y la consolidación del prestigio social, es decir, la reproducción y supervivencia de la sociedad misma. A través de la descripción detallada de los pasos, de los instrumentos, de los rituales y de los peligros propios del *kula*, Malinowski logró desenmarañar todo un entramado cultural con sus instituciones y funciones.

Aunque Malinowski no llegó a formular una teoría general de la cultura, sus aportes inspiraron a otros antropólogos de renombre como Radcliffe-Brown y Evans Pritchard. El primero de ellos, por ejemplo, fue reconocido como el padre de la teoría funcionalista: aseguraba que la estructura social, compuesta por roles, obligaciones jurídicas y normas morales, era el marco crucial de todo análisis comparativo (Barfield, 2001). No cabe duda que la influencia del funcionalismo y de la escuela británica fueron fundamentales para el desarrollo de la antropología contemporánea, no sólo porque formularon una teoría de la cultura novedosa, sino porque modelaron el método de la disciplina.

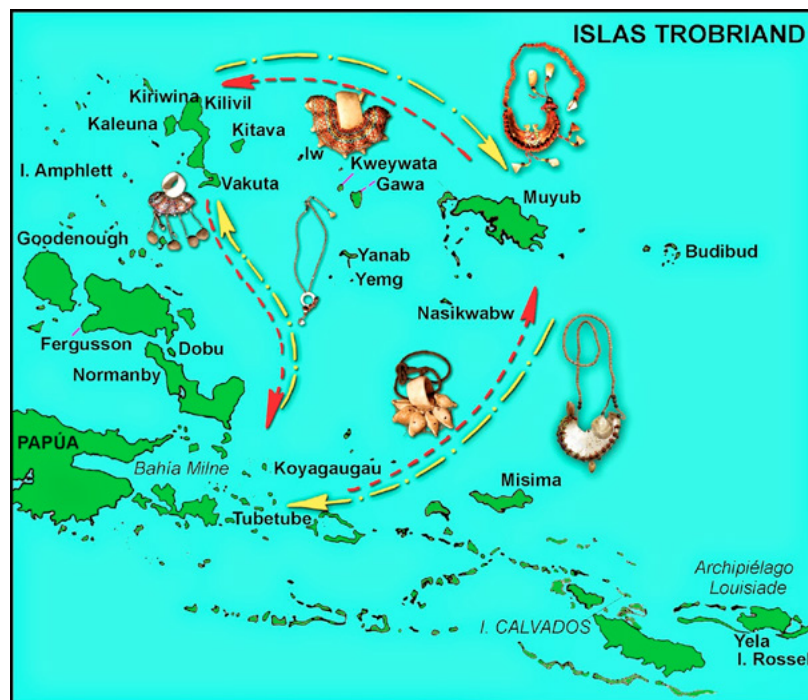


Imagen 1. Anillo Kula descrito por Malinowski durante su trabajo en las Islas Trobriand
Fuente: <http://4.bp.blogspot.com/-AgqvnJPQU1k/U-ZQ66h0V3I/AAAAAAAAABJs/Xy9QKBmQWdc/s1600/18+Anillo+del+Kula.jpg>

El Estructuralismo

Es posible definir el estructuralismo de manera sucinta como un método y un enfoque analítico para entender el funcionamiento de distintos aspectos del comportamiento humano, los ritos y las costumbres sociales; esto es, la cultura. Fue propuesto como teoría antropológica a mediados del siglo XX por Claudé Lévi-Strauss, quien afirmó que esta –la cultura– estaba constituida por estructuras que rigen nuestro comportamiento. Tal como sucede con las normas gramaticales, de las que no somos conscientes en el habla o en el uso cotidiano que damos a la lengua, las reglas que componen la estructura cultural no las percibimos en el momento en que actuamos. Sólo es posible que un observador atento, un investigador, las identifique mediante la observación y el estudio sistemático de ciertos fenómenos. Una corta definición del estructuralismo fue enunciada por el propio Lévi-Strauss en una entrevista de 1986 concedida para el diario La República de Lima –reproducida por Manuel Marzal–, en la que afirmó:

“Digamos que el estructuralismo es un modesto esfuerzo para aplicar a ciertos aspectos de la realidad humana y de la realidad social –digo ciertos aspectos y no todos– métodos de simplificación de variables. También es un esfuerzo por tomar en cuenta las relaciones que unen estas variables más que su contenido intrínseco. Todo ello no es más que el método científico utilizado hace mucho tiempo” (Marzal, 1996).

Antecedentes y fundamentos

El estructuralismo es un método articulado con base en postulados y premisas de otras teorías desarrolladas a lo largo del siglo XIX y comienzos del XX. En particular se destaca la lingüística estructural de Ferdinand

de Saussure (1857-1913) y el formalismo de Román Jakobson (1896-1982). Aunque también se cuentan entre sus antecedentes: la geografía, los análisis realizados por Karl Marx (1818-1883) –quien desde la aproximación a los medios materiales de producción dio cuenta los modos de organización de la sociedad–, así como los estudios de distintos fenómenos sociales, hechos por Émile Durkheim (1858-1917) y Marcel Mauss (1872-1950).

Como la lingüística estructural y el formalismo literario, el estructuralismo parte de la premisa de que es posible identificar las reglas y las formas que rigen nuestras relaciones y productos culturales en la vida cotidiana. Reglas y formas usadas una y otra vez sin tener conciencia de ellas. Esto se aplica tanto al lenguaje, como a los demás fenómenos que dan sentido a la cultura. El análisis de esas reglas y formas es posible siempre y cuando el investigador emplee un método riguroso con variables abstractas, similares a las que utilizan las ciencias exactas o a las unidades por las que se llegó a estudiar el lenguaje humano que, sabemos, la lingüística llama “fonemas”. Este tipo de variables son las que permiten realizar comparaciones de los más diversos lenguajes y fenómenos, de la misma forma que reconocer patrones y sistemas conceptuales.

Al hacer comparaciones de diversos pueblos ubicados en distintas regiones y al encontrar en ellos patrones que dieron cuenta del funcionamiento de instituciones como la familia y la religión, con el método estructuralista se demostró que las condiciones geográficas no determinan el desarrollo de las culturas, sino que los pueblos usan la geografía en sus dinámicas cotidianas.

Con los análisis marxistas, el estructuralismo anuncia que aquellas reglas y formas

conforman una estructura –de ahí su nombre–, que opera a pesar de la voluntad de los miembros de las sociedades. De ahí, también, que por los años en que Lévi-Strauss acuñara este método como una teoría antropológica, se constituyera en un desafío a la doctrina existencialista de Jean Paul Sartre, pues contradecía la importancia capital que daba la doctrina sartreana a la voluntad consciente del individuo para influir en su entorno.

El estructuralismo además da otra vuelta de tuerca a intuiciones de la sociología que se veían discutiendo desde el siglo XIX de la mano de uno de los fundadores de dicha disciplina, Durkheim, y de su discípulo Mauss. Apela, como estos, a la noción de que el hecho social se da por una serie de factores que se combinan y se articulan, para dotar de sentido las acciones, las relaciones y los intercambios que se dan en las distintas comunidades.

La figura de Lévi-Strauss

A partir de sus formación como filósofo y etnólogo, así como de sus observaciones de diversos pueblos que habitaban en Brasil –como los boroboro–, Claudé Lévi-Strauss (1908-2009) definió claramente tres fines de la disciplina antropológica: la objetividad, la totalidad y la significación (Lévi-Strauss, 1969, pp. 310-344). La objetividad implica, en primer lugar, que los antropólogos deben tomar distancia de sus propios prejuicios a la hora de emprender investigaciones, buscando así evadir valoraciones etnocéntricas. La totalidad hace referencia a que la vida social es un sistema: cada una de sus partes se encuentra ligada a las otras que se acoplan según determinadas funciones y el investigador debe tener esto presente en cada problema que aborde pues por pequeño que sea, debe pensar que forma parte de un conjunto mucho más amplio. Fi-

nalmente, la significación supone que la antropología, como lo hace la lingüística, debe buscar el sentido de los fenómenos desarticulándolos en variables –unidades mínimas genéricas y abstractas. Posteriormente, es necesario ponerlas en relación con otros fenómenos para hallar el patrón que siguen dentro de la totalidad de la sociedad y así identificar cómo es que esa unidad aparentemente arbitraria toma sentido dentro de las dinámicas de la comunidad. Se trata en últimas de identificar una función y de desarrollar una fórmula, tal como lo hace la física o la química.

El parentesco y el mito fueron los principales objetos de estudio de Lévi-Strauss, en cuyos análisis se puede apreciar cómo llevó a la práctica sus propuestas teóricas. Resumiremos a modo de ejemplo, el proceso de sus investigaciones sobre el parentesco. En primer lugar, partió de estudios predecesores sobre el tipo de parentesco que se denomina avunculado –que tiene como base la relación tío materno-sobrino en culturas matrilineales–, propuesto por Radcliffe-Brown (1881-1955). Discutió algunas de sus premisas ampliando el rango de posibilidades de los tipos de relaciones de parentesco propuestas por éste. Para comprobar sus hipótesis recurrió a datos etnográficos de cinco sociedades –los trobriandeses de Melanesia, los siviai de Bougainville, los circasianos del Cáucaso, los toga de Polinesia y los kutubu de Nueva Guinea. Contó, comparó y desarrolló una fórmula matemática con la que pretendió dar cuenta de la “función de las relaciones afectuosas y exigentes” para aquel tipo de parentesco ya bordado por Radcliffe-Brown. Su conclusión fue:

“Vemos, pues, que el avunculado para ser comprendido, debe ser tratado como la relación interior de un sistema, y que es el sistema mismo el que se debe considerar en su conjunto para percibir su

estructura. Esta estructura reposa a su vez en cuatro términos (hermano, hermana, padre, hijo) unidos entre sí por dos pares de oposiciones correlativas y tales que, en cada una de las dos generaciones implicadas, existe siempre una relación positiva y otra negativa. Ahora bien, ¿qué es esta estructura y cuál puede ser su razón? La respuesta es la siguiente: esta estructura es la más simple estructura de parentesco que pueda concebirse y que pueda existir. Es, hablando con propiedad, el elemento del parentesco” (Lévi-Strauss, 1979).

De esta manera, colocó el problema particular del avunculado en el marco de cuestiones más generales que apuntaban a pensar en el parentesco como sistema general y que lo llevó a formular cuestiones complejas relacionadas con toda la especie humana. Entre otras cosas, le fue posible comprobar que el parentesco no tiene la misma importancia en todas las sociedades: en algunas es un eje fundamental de las relaciones; en otras, como la que solemos identificar como occidental, existen otros agentes que resultan más importantes e incluso condicionan las relaciones de parentesco. Asimismo,

constatar que las relaciones de parentesco conllevan con frecuencia alianzas entre familias, de la misma forma que están reguladas por una serie de normas y reglas de las comunidades, que por ejemplo tienden a prohibir el incesto, lo llevó a defender que el parentesco no es un hecho biológico-natural que sigue al instinto de conservación, sino que se trata de un fenómeno cultural.

El estructuralismo hoy

El método estructuralista ha contado con las más diversas críticas y cuestionamientos, desde la década de los años cincuenta del siglo XX hasta nuestros días. Estos parten de la pregunta por la originalidad del mismo y de la puesta en cuestión de Lévi-Strauss como el fundador de un método que era aplicado por muchos antecesores desde vieja data: el método científico. Algunas de las críticas más agudas se deben a Ángel Palerm (1917-1980) y a Marvin Harris (1927-2001). Ambos coinciden en poner en duda la efectividad de las conclusiones obtenidas por este método, en tanto explicaciones históricas y su real objetividad, pues sus fórmulas analíticas están basadas en abstracciones mentales que se puede acercar más al idealismo que la crítica histórica.



Imagen 2. Familia Mambikawa/familia occidental. Extraída del libro *Tristes Tropiques: Illustrations Hors Texte* (2011) propuesta de los artistas Laurence Aëgerter y Ronald van Tienhoven, basada en la fotografías del libro del mismo título que publicó Levi-Strauss en 1955.

Fuente: <http://paper-journal.com/wp-content/uploads/2013/11/34-nambikwara-familie-72dpi-41x14cm.jpg>

Materialismo cultural

Este enfoque teórico de la antropología se erige sobre la idea que las condiciones materiales, como los factores tecnológicos, económicos y demográficos, determinan el desarrollo y el cambio cultural. Su objetivo principal es entender los efectos y la forma que toman la política o la economía, así como las creencias religiosas o el arte, para dar sentido y forma a la cultura. De modo que, por ejemplo, la prohibición religiosa del consumo de carne de res en la India encuentra en los marcos del materialismo cultural una explicación racional e histórica: para los antecesores de nuestros contemporáneos hindúes, el ganado resultaba más productivo como tracción para labrar la tierra, para la producción de leche, entre otros usos; usos que se convirtieron en costumbres, prácticas, reglas de la comunidad y que, con el tiempo, derivaron en precepto religioso del hinduismo, que adoptó y difundió la creencia de que se trataba de animales sagrados (Harris, 1966).

Principios básicos y conceptos

Para explicar asuntos como el origen del tabú sobre la carne de res en la India, las investigaciones que utilizan los métodos del materialismo cultural asumen que el conjunto social es susceptible de ser abordado teniendo en cuenta tres niveles que componen la cultura como totalidad: la infraestructura, la estructura y la superestructura. Los análisis parten del primero para llegar al último. La infraestructura la constituyen factores básicos materiales: las tecnologías, las poblaciones y los modos de producción e intercambio. La estructura implica las leyes y reglas que determinan los modos de organización de la comunidad en áreas como la política o la economía. La superestructura

incluye los aspectos más abstractos como los sistemas de valores morales, las creencias religiosas o los criterios de valor estético que determinan el arte y la belleza.

En los tres niveles se tienen presentes las condiciones ambientales de las comunidades. Es así como se estudian los más diversos fenómenos sobre la premisa según la cual las culturas evolucionan, en el sentido en que tienden a mejorar sus condiciones materiales y a garantizar su supervivencia en el medio. La importancia que tiene para esta teoría crítica el medio ambiente en el desarrollo de las culturas humanas, implica un encuentro con la ecología cultural, otra rama de la antropología asociada a los trabajos de Julian Steward (1902-1972), que estudia el modo como las culturas cambian para adaptarse a las condiciones del medio ambiente (Harris, 2009, p. 570). Marvin Harris (1927-2001), fundador y principal defensor del materialismo cultural ratifica frecuentemente su empatía con esta línea de estudio con afirmaciones como: “lo esencial del materialismo cultural es que centra su atención en la interacción entre la conducta y el entorno físico, establecida a través del organismo humano y de su aparato cultural” (Harris, 2009).

Aquellos tres niveles de análisis que usa el Materialismo cultural –infraestructura, estructura y superestructura–, además, son conceptos tomados del materialismo marxista. Sin embargo, existen muchas diferencias entre esta teoría antropológica y el marxismo. En primera instancia, la primera va más allá de las propuestas del famoso Marx al pensar no solo en los factores económicos, sino también al entender que los demográficos, ambientales y tecnológicos también tienen que ver con los cambios en

las culturas. Además, el materialismo cultural evade el asunto de la teoría de la clase social y tampoco asume, como sí lo hace el marxismo, que las variaciones en las culturas tienen un sentido progresivo que se dirige a la utopía social. El materialismo cultural cree que todas las sociedades operan de acuerdo con un modelo en el que la producción y la reproducción determinan los otros factores que influyen en la cultura.

También los conceptos *etic* y *emic* resultan fundamentales para este enfoque. Acuñados por Marvin Harris (1982), ambos hacen referencia a una de las perspectivas por las que puede optar el investigador. *Etic* denota una aproximación en la que el observador no hace uso de las categorías y del punto de vista del nativo, sino que recurre a conceptos externos que le permiten desarrollar una argumentación aparentemente objetiva. Por ejemplo, puede hacer uso de cifras o sistemas de medida aceptados por los estándares internacionales para dar cuenta de fenómenos culturales de determinada comunidad: para la fertilidad, usa las tazas; para la medida de los intercambios de alimentos, los kilogramos. El materialismo cultural se enfoca en la perspectiva *etic* del pensamiento y comportamiento de la sociedad para dar cuenta del cambio cultural. Entre tanto, cuando habla de un enfoque *emic*, el antropólogo trata de ser lo más fiel posible a las categorías y a las visiones de mundo de las comunidades que observa, aprende sus reglas y categorías. El materialismo cultural trata de entender cómo lo *emic* del pensamiento de una comunidad es el resultado de procesos más globales que se entienden en términos *etic*.

Finalmente, el materialismo cultural constituye una suerte de reacción al idealismo

y al relativismo porque busca hallar explicaciones que van más allá de las creencias o de las descripciones de los nativos. Promueve, además, la idea de que es posible que el cambio cultural se estudie teniendo en cuenta una perspectiva global, más allá de fronteras geográficas o políticas. Esto en aras de dar forma a una especie de teoría universal. Cabe recordar que este método tiene pretensiones científicas, cree que la antropología debe hacer rigurosas comparaciones entre distintas culturas para identificar coincidencias o divergencias, de manera que en algún momento sea posible identificar una estructura general, o panhumana, de la cultura.

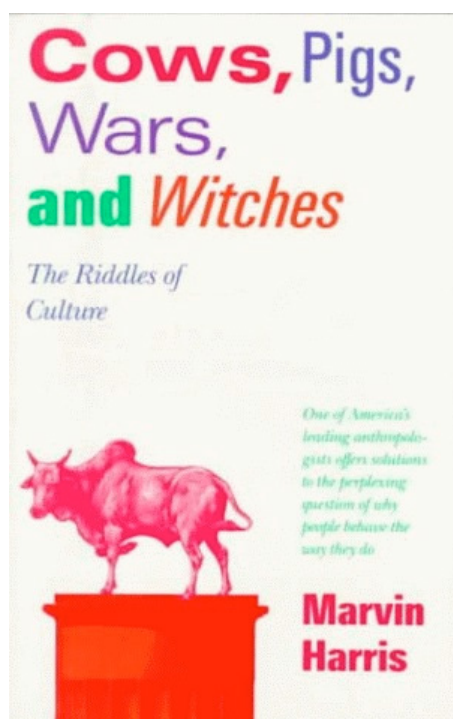


Imagen 3. Portada de *Cows, Pigs, Wars and Witches* (New York: Random House, 1974), uno de los trabajos de Marvin Harris para lectores no especializados en el que explica varios enigmas culturales.

Fuente: <http://d.gr-assets.com/books/1388288268/60653.jpg>

Críticas a las teorías antropológicas

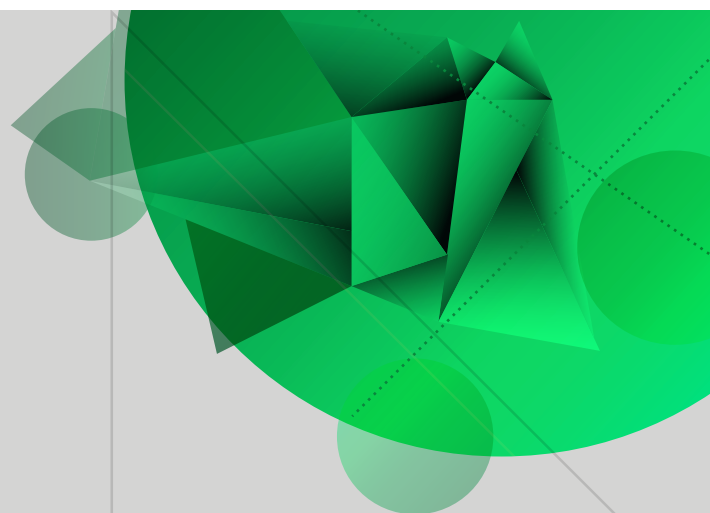
En la segunda mitad del siglo XX, muchos de los paradigmas de las teorías antropológicas –y por extensión de las ciencias sociales– comenzaron a ser revaluados. Algunas críticas vinieron de aquellos que por haberse formado dentro de la escuela estructuralista y por señalar las limitaciones de su enfoque, se agrupan como postestructuralistas – como Jacques Derrida (1930-2004), Gilles Deleuze (1925-1995) y Michel Foucault (1926-1984). Otros cuestionamientos se originaron en pensadores latinoamericanos, del Caribe y de África, quienes sentaron las bases para posteriores críticas a las jerarquías coloniales sobre las que se había construido el conocimiento occidental, señalando el carácter arbitrario y conveniente del método científico y de sus taxonomías, al tiempo que se proponía un enfoque me-

nos eurocéntrico para el estudio y la producción de la cultura –con las figuras destacadas de Jorge Luis Borges (1899-1986), Fernando Ortiz (1881-1989) y Frantz Fanon (1925-1961). Finalmente, están aquellos que se centraron en reevaluar la idea de modernidad como arquetipo civilizatorio, por eso se identifican más comúnmente como posmodernos –entre quienes podemos mencionar a Jean-François Lyotard (1924-1998) y Louis Althusser (1918-1990). En realidad, los límites entre unos y otros son más bien difusos y todos han influido de manera determinante en la propuestas más recientes de reconocidos antropólogos como Clifford Geertz (1926-2006) y James Clifford (1945-); así como en las novísimas propuestas de pensamiento decolonial de Walter D. Mignolo (1941-), Arturo Escobar (1952-) y en muchos otros críticos contemporáneos de la cultura.

3

Unidad 3

Método de
investigación



Antropología

Autor: Santiago Galvis

Introducción

Uno de los elementos característicos de la antropología es su componente metodológico. La manera que tienen los antropólogos de diseñar sus investigaciones, recopilar y analizar los datos, y redactar las conclusiones se distingue de la que utilizan el resto de científicos sociales, a tal punto que para comprender el desarrollo de la disciplina es necesario entender las características de su método.

En consecuencia, esta unidad la dedicaremos a revisar los componentes del método de la antropología, repasando su historia, sus diferentes enfoques y sus principales técnicas. Miraremos cómo es que los antropólogos diseñan una investigación, qué herramientas utilizan para recabar los datos y de qué forma los analizan y presentan. El objetivo de este repaso es que el estudiante obtenga un panorama general de los métodos y las técnicas usadas en antropología, para que, eventualmente, pueda también aplicarlos.

Para la adecuada comprensión de esta cartilla es necesario leer detenidamente su contenido, procurando identificar los conceptos y planteamientos centrales; igualmente, es importante que esa lectura inicial permita al estudiante comprender los procesos descritos y sus principales protagonistas. Se recomienda revisar los materiales dispuestos en la sección de recursos de aprendizaje para profundizar en algunos de los temas. Así mismo, se sugiere que el estudiante utilice la *web* para revisar términos que considere confusos y que establezca relaciones conceptuales y cronológicas con los contenidos de las unidades previas.

Método de investigación

Aspectos generales de la investigación antropológica

Investigación y ciencias sociales

Se consideran investigaciones los procesos de recolección, sistematización y análisis de datos que buscan articular soluciones para problemas específicos. El objetivo es la producción de un nuevo conocimiento histórico, metodológico o teórico. Las investigaciones en Ciencias Sociales contribuyen a la comprensión del ser humano, su historia y su cultura. Son avances en el sentido en que deben aportar elementos para el diseño de políticas sociales y para el mejoramiento de las relaciones que se tejen entre diversos pueblos. De ahí que no cumplan a cabalidad su propósito mientras no se presenten en textos, debidamente documentados, pues son en últimas los medios que permiten una efectiva difusión. Aunque vale la pena aclarar que estos productos son un medio y no un fin en sí mismos.

El proceso investigativo se desarrolla a partir de una propuesta o proyecto, diseñado para responder a una pregunta(s), asociada al problema en cuestión, pues la búsqueda de la respuesta(s) es la que dota de sentido a toda la labor. La faena se lleva a cabo usualmente en cinco fases: la identificación de un problema, la definición de un proyecto, la recolección de datos o fuentes, el análisis

de los mismos y la redacción de un informe, un artículo o una monografía. El eje de toda investigación, el problema, en el caso específico de la antropología, tiene que ver con la cultura; es decir, se ocupa de asuntos como ritos, hábitos, costumbres, relaciones ambientales, sexualidad y parentesco. Es el caso del intercambio de collares entre los habitantes de algunas islas de Pacífico que intentó explicar Bronislaw Malinowski o la pregunta por el carácter sagrado de la vacas en la india, cuestión que motivó una investigación de Marvin Harris.

Toda propuesta de investigación debe incluir: 1) el planteamiento del problema; 2) un esbozo del estado del arte, es decir, el conocimiento sobre el campo en cuestión o acerca de la temática en la que se inscribe el problema; 3) la enunciación de los objetivos; 4) la definición de la metodología; 5) el cronograma y 6) el presupuesto –esto en caso de ser un proyecto que busca financiación. En el planteamiento del problema se formula claramente la pregunta o las preguntas, se justifica la iniciativa, señalando por qué es importante emprender una investigación alrededor de ese problema específico y cuáles serían los aportes para la sociedad. Posteriormente se procede a hacer un estado del arte; esto es, resumir o reseñar los antecedentes de la propuesta y explicar cómo otros investigadores han abordado el problema o han definido el área en la que se inscribe el mismo, qué conocimiento existe

sobre los temas afines y cómo el proyecto contribuiría al campo de estudio. Para esto es recomendable buscar en las bases de datos temáticas afines y bibliografía útil que es necesario revisar y resumir. Los objetivos del trabajo, por su parte, apuntan a dar respuesta a las preguntas formuladas, anuncian lo que se quiere conseguir con la investigación. También es necesario definir el procedimiento que se llevará a cabo para alcanzar estos objetivos, esto es lo que se denomina, “la metodología”. En esta sección se debe especificar de manera rigurosa tanto el modo como se recogerá la documentación, la información o los datos, como la línea crítica o teórica que sustentará el análisis. En el cronograma se enumeran las actividades y el tiempo que llevará realizarlas. Finalmente, en el presupuesto se detallan los costos. Todo proyecto además debe contar con una bibliografía inicial que es susceptible de ser ampliada conforme se avanza en el proceso.

La investigación antropológica

Se menciona arriba que los problemas que aborda la antropología tienen que ver con la cultura. Pues bien, el modo de aproximarse a estos problemas se distingue del que hacen otras Ciencias Sociales porque esta disciplina busca una comprensión de la totalidad de los fenómenos, teniendo en cuenta las dimensiones social y ambiental, desde una perspectiva comparada y global, que ha sido llamada “holística”. Para esto tiene en cuenta una gran variedad de factores que influyen en determinado problema: políticos, morales, históricos, literarios, religiosos, entre otros. Hoy la antropología se nutre de las más diversas disciplinas, por eso podría decirse que es un área interdisciplinar. Los primeros antropólogos se dedicaron a pueblos que, como los de las islas Trobriand, habitaban espacios alejados, fuera de los contornos del mundo occidental. Pero a lo largo del siglo XX, su campo de acción se amplió

hasta llegar al análisis de distintos fenómenos que cruzan las grandes ciudades. Hoy existen investigaciones antropológicas que abordan problemas relacionados con la inmigración, la violencia, la sexualidad, la cultura popular, el consumo, el crecimiento de las ciudades y la distribución y ocupación de la tierra.

La antropología ha desarrollado además metodologías que la distinguen de otras disciplinas y que son propias del trabajo de campo: el eje de la antropología social lo constituye el método etnográfico; de la arqueología lo es la exploración sistemática y la excavación. La antropología social exige al investigador el contacto directo con las comunidades, por eso es fundamental la observación y la participación en su trabajo de campo. El arqueólogo debe pasar grandes temporadas en campamentos ubicados, frecuentemente, en zonas alejadas de los centros urbanos. Para todos los casos es sumamente importante la eficiente recolección, clasificación y organización de los materiales.



Imagen 2. Antropólogo colombiano Eliécer Silva Celis excavando en Sogamoso en 1943.

Fuente: <http://admin.banrepcultural.org/sites/default/files/libros/38296/im65.jpg>

Antecedentes del método etnográfico

La historia del método antropológico, y en particular, de la etnografía, está estrechamente relacionada con la historia misma de la disciplina. Aunque inicialmente los antropólogos se dedicaron a estudiar las denominadas culturas exóticas, distinguiéndose con esto de otras ciencias sociales como la sociología, con el tiempo sus intereses se dirigieron también hacia comunidades rurales y urbanas en occidente, modificando así los planteamientos teóricos y metodológicos bajo los cuales se había establecido la disciplina. A continuación revisaremos cómo se gestó ese interés y bajo qué circunstancias se produjo la transformación señalada; miraremos en qué momento los antropólogos abandonaron la comodidad de los recintos académicos para adentrarse en las comunidades y convivir con ellas.

Como se mencionó en las unidades anteriores, durante buena parte del siglo XIX el trabajo de los antropólogos se limitó a la recolección y análisis de información dispersa sobre los que entonces se denominaban pueblos salvajes y primitivos. La principal tarea de estos “padres de la antropología”, radicados especialmente en Inglaterra, Francia, Alemania y los Estados Unidos, consistía en revisar los informes, artefactos y crónicas traídos por viajeros, funcionarios coloniales, misioneros, comerciantes y agentes imperiales, para a partir de ellos formular teorías y leyes sobre la historia de la humanidad y el significado de las diferencias culturales; fue bajo esta dinámica, por ejemplo, que emergieron teorías como el determinismo racial y el evolucionismo, que resultaron fundamentales para la institucionalización de la antropología como ciencia propiamente dicha.

A principios del siglo XX este esquema metodológico empezó a ceder frente al trabajo de campo y su objetivo de “producir material etnográfico que mostrara como piensa, habla y actúa la gente, en sus propios términos” (Guber, 2001, p.27). Personajes como Franz Boas y en particular, Bronislaw Malinowski impulsaron una forma novedosa de recolectar y analizar los datos basada en el contacto directo con las comunidades estudiadas, y en el establecimiento de jornadas de campo intensivas durante las cuales el antropólogo se encargaba de “excavar en la cultura” para identificar sus elementos constitutivos. Malinowski, por ejemplo, estableció las bases del método etnográfico a partir de tres estrategias centrales: la documentación estadística por evidencia concreta, la observación y el registro de los imponderables de la cultura, y el aprendizaje de la lengua como forma de acceder a la mentalidad nativa. De esta manera, como señala Rosana Guber:

“al finalizar el periodo malinowskiano en los años treinta, el trabajo de campo ya se había consolidado como una actividad eminentemente individual realizada en una sola cultura. La estadía prolongada y la interacción directa cara-a-cara con los miembros de una ‘cultura’, se transformó en la experiencia más totalizadora y distintiva de los antropólogos, el lugar de la producción de saber y el medio de legitimarlo” (Guber, 2001).

La realización de estudios basados en el trabajo etnográfico se convirtió en el rasgo distintivo de la antropología, cada vez más, la disciplina se caracterizó por extensas y profundas investigaciones que describían las estructuras culturales (instituciones, rituales, formas de gobierno, sistemas de pa-

rentesco) de sociedades específicas; estos estudios, sin embargo, dejaron de enfocarse exclusivamente en las llamados “pueblos primitivos”, dirigiéndose también a la indagación de fenómenos sumergidos en la cotidianidad de grupos humanos más cercanos a la realidad del investigador. Fue de esta manera que la antropología se interesó por las poblaciones urbanas y campesinas, las minorías étnicas y los marginados, incorporando para ello técnicas “ajenas” como las encuestas, la evidencia etnohistórica y los cálculos demográficos. Los científicos sociales norteamericanos, por ejemplo, insistieron en la necesidad de utilizar los métodos empleados con los indios para estudiar a las comunidades urbanas, modificando paulatinamente los principios teóricos, epistemológicos y metodológicos de la antropología.

A partir de allí, la distancia generada por la postura externalista que solía asumir el investigador –es decir, considerarse un sujeto ajeno a la realidad social objeto de estudio– empezó a reducirse; hacer parte de las comunidades estudiadas y compartir sus convenciones culturales le permitió a los antropólogos establecer una relación mucho más cercana con éstas, circunstancia que se reflejó en la forma de plantear los desafíos teóricos y metodológicos: estaba claro que debían asumir una postura reflexiva que los reconociera como sujetos socioculturales, con un saber y unas prácticas históricamente situadas. Este cambio paulatino permitió que el trabajo del antropólogo, y del etnógrafo en particular, se alejara cada vez más del concepto objetivo y aséptico de la investigación científica, promoviendo una concepción donde los juicios y realidades particulares eran posibles.

De esta manera el método de la antropología dejó de enfocarse, exclusivamente, en los llamados pueblos primitivos para intere-

sarse también por las comunidades rurales y urbanas que hacían parte del contexto del investigador, esto significó que el antropólogo se aproximara más a su objeto de estudio, y que asumiera una postura de reciprocidad con este.

La escritura etnográfica

Después de realizar el trabajo de campo, de haber reunido todos los materiales pertinentes, el antropólogo redacta una monografía en la que da cuenta de la experiencia vivida, al tiempo que presenta un análisis crítico del problema que lo ocupa. Esto es lo que se ha denominado “escritura etnográfica”. Se trata de un tipo particular de texto que además de dar cuenta de la experiencia de campo, debe presentar un diálogo fluido con otros críticos y con obras que analizan problemáticas cercanas. Debe además estar bien escrito para que los principales puntos de la argumentación resulten sugerentes al lector. Según Hammersley y Atkinson: “la transformación del ‘campo’ en ‘texto’ se consigue parcialmente mediante la construcción narrativa de la vida diaria. El etnógrafo necesita reconocer los mecanismos del hecho de contar historias y aprender a desarrollarlos de manera crítica”. No se trata de una composición literaria, no es un testimonio o una crónica, tampoco una enumeración, a manera de un listado: la escritura etnográfica es narrativa, descriptiva, argumentativa y analítica. Es una interpretación del mundo que debe estar sustentada. Constituye un ejercicio complejo en el que se encuentran y se conjugan los universos culturales descritos con la formación y las experiencias personales del investigador. El efecto e impacto en el área del conocimiento antropológico descansa sobre las habilidades expresivas de su autor.

Como lo sugieren Hammersley y Atkinson,

el escrito etnográfico es básicamente una narración. Es por eso que resulta fundamental describir y explicar de forma adecuada. Es necesario articular las descripciones y las explicaciones de manera coherente para llevar de la mano al lector, informándolo sobre las características y los procesos del mundo descrito, diferenciando las ideas generales y las que proporcionan datos específicos. Esto se conjuga con herramientas retóricas como la metáfora, la sinécdoque o la ironía. La metáfora sirve a modo de ejemplo ilustrativo en una descripción. La sinécdoque explica un conjunto de cosas, una unidad extensa y compleja constituida por varias partes, evocando solo una de ellas. De manera que una hoja puede representar un árbol, una antena puede ilustrar la existencia de una hormiga o la descripción de una escena, puede dar cuenta del carácter de un rito. La ironía trastoca el sentido común, juega con lo conocido y reconocible subvirtiéndolo o exagerándolo y así cuestiona criterios o normas morales. El antropólogo usa este recurso retórico para exponer su punto de vista y manifiesta una posición respecto de un problema ético o político. Mediante la ironía se puede hacer que el lector tome distancia de sus propios prejuicios.

En cuanto a la argumentación crítica, para que sea robusta y para lograr profundidad en el análisis, se debe partir de la lectura de escrituras similares: se debe conocer en profundidad otros trabajos etnográficos que hayan abordado temas cercanos. El antropólogo adquiere con esto instrumentos útiles para desarrollar sus ideas, para que sean pertinentes con la disciplina y con el medio en el que se va a difundir el texto etnográfico. Por ejemplo, quien estudie comunidades indígenas que habitan en Colombia, no puede dejar de revisar cómo se construyeron prejuicios peyorativos sobre el indígena bajo un supuesto “salvajismo” (Pineda, 1984).

Teniendo en cuenta los elementos básicos acá enunciados se logra que un trabajo monográfico o un ensayo antropológico sea sugerente y aporte a la comprensión de un fenómeno cultural.

Métodos de la arqueología: exploración y excavación

La arqueología, que como sabemos se dedica a estudiar las culturas de la antigüedad, conjuga dos métodos de recolección de datos: exploración sistemática y excavación. La primera consiste en recorrer grandes extensiones de territorio siguiendo patrones de asentamiento y valiéndose de distintas herramientas técnicas –entre las que están la fotografía aérea y las imágenes satelitales. Aquellos patrones de asentamiento, que dependen del comercio, los recursos naturales o la guerra, permiten deducir información valiosa sobre los yacimientos, pues conocer de manera extensiva las regiones en las que se encuentran, posibilita el cálculo del volumen de la población, así como determinar algunos aspectos de su organización social, la forma de producción agrícola o sus ritos. Por ejemplo, si un yacimiento está compuesto por estructuras de mayor tamaño que otros cercanos y se ubica sobre una colina, es posible que se trate de un templo o un fuerte de guerra y no de viviendas.



Imagen 3. Foto satelital a 600 kilómetros de altura desde satélites dedicados a identificar yacimientos arqueológicos bajo tierra

Fuente: <http://blog.tecmotion.com.mx/wp-content/uploads/satelite-tecmotion.jpg>



Imagen 4. El equipo de Sarah Parcak, arqueóloga de la Universidad de Alabama en Birmingham, se vale de imágenes satelitales de determinadas regiones para identificar estructuras bajo tierra
Fuente: <http://blog.tecmotion.com.mx/wp-content/uploads/sarah-pakac-tecmotion.jpg>

La excavación la realizan arqueólogos o paleontólogos directamente en el yacimiento. Consiste en recuperar restos mientras se destapan capas o estratos y se supone que la capa más antigua es la más profunda. En la superficie se explora el terreno y se traza un mapa del mismo dividido en cuadrículas donde se señala claramente el punto en donde se comenzará a cavar, que se determina dependiendo de lo que se haya encontrado en la superficie. Se puede realizar de manera arbitraria, removiendo una cantidad siempre constante de tierra (diez o veinte centímetros), también es posible hacerse siguiendo la estratigrafía natural, esto es, las capas geológicas de la tierra. La más precisa, pero que requiere más tiempo, es la segunda aunque en los dos casos se deben tomar medidas rigurosas y marcar cada parte del terreno de la que se extrae cada objeto tanto en el yacimiento como en el mapa del mismo para que sea posible, posteriormente, ubicar el lugar o emplazamiento en el que se hallaba cada pieza extraída.



Imagen 5. Hallazgo de cementerio indígena en Sucre registrado por el periódico El meridiano de Sucre el 10 de julio de 2013.

Fuente: <http://www.elmeridianodesucre.com.co/region/item/22173-cementerio-indigena>

La excavación exige una gran cantidad de recursos humanos y económicos, por eso solo se lleva a cabo por razones de peso, por ejemplo, cuando el yacimiento está en peligro debido a una obra civil o por la explotación sistemática de los recursos naturales. Uno de los proyectos de excavación urbana más ambiciosos de América Latina se inició en la Ciudad de México gracias al hallazgo de una enorme pieza arqueológica. Esta condujo a los trabajadores de la compañía de Luz y Fuerza, que realizaban trabajos subterráneos en el centro de la ciudad, al descubrimiento del Templo Mayor de Tenochtitlan, recinto que se creía destruido, centro de la vida social mexicana sobre el que se construyó en el periodo novohispano la Catedral que hoy ocupa el costado norte del Zócalo. La primera etapa se llevó a cabo entre 1978 y 1982, en 1987 se abrió la zona arqueológica como atractivo turístico y gracias a la recuperación de más de 7 mil objetos se fundó un museo. A pesar de que las primeras excavaciones las hizo Manuel Gamio hacia 1914, fue solo hasta 1978,

cuando se logró establecer el lugar preciso donde se encontraba el Templo y se procedió realizar la gigantesca excavación.



Imagen 6. Zona arqueológica "Templo Mayor", México

Fuente: http://www.eluniversal.com.mx/img/2014/10/Cul/templo_mayor_27_aniversario-movil.jpg

3

Unidad 3

Método de
investigación



Antropología

Autor: Santiago Galvis

Introducción

El ejercicio de la antropología demanda el contacto constante con las comunidades y las personas con quienes se trabaja; en la medida que la disciplina se interesa por estudiar las diferentes facetas de la cultura, la convivencia con los actores encargados de construirla y reproducirla es esencial. Para esto la antropología ha incorporado una serie de procedimientos orientados a la descripción, sistematización y análisis de las facetas de la cultura; estos procedimientos se denominan técnicas etnográficas –del griego etnos, que significa pueblo, y grafía, que se traduce como descripción literal-. A continuación revisaremos algunas de las técnicas más empleadas en el trabajo antropológico, intentando resaltar sus características más notables, sus alcances y limitaciones.

Para la adecuada comprensión de esta cartilla es necesario leer detenidamente su contenido, procurando identificar los conceptos y planteamientos centrales; igualmente, es importante que esa lectura inicial permita al estudiante comprender los procesos descritos y sus principales protagonistas. Se recomienda revisar los materiales dispuestos en la sección de recursos de aprendizaje para profundizar en algunos de los temas. Así mismo, se sugiere que el estudiante utilice la *web* para revisar términos que considere confusos y que establezca relaciones conceptuales y cronológicas con los contenidos de las unidades previas.

Método de investigación

Técnicas etnográficas

Observación participante

Como hemos visto a lo largo del módulo, uno de los objetivos centrales de la investigación antropológica es la descripción y el análisis de las estructuras e instituciones sociales que operan al interior de una comunidad específica; esto significa que los antropólogos deben estar en capacidad de identificar la mayor cantidad de prácticas, sucesos, símbolos, rituales y herramientas que componen lo que se denomina “el contexto cultural”, entendiéndolos como fenómenos articulados con un sentido y un significado concreto para las personas que los viven. Con el objeto de advertir tantos elementos y, aun más importante, de identificar su papel –su sentido– dentro del orden sociocultural, la antropología ha desarrollado un conjunto de mecanismos y procedimientos conocidos como **técnicas etnográficas**, entre ellas la observación participante ha resultado fundamental en la medida que contribuye a que el antropólogo perciba elementos aparentemente invisibles de la cultura estudiada, además de facilitar su comprensión holística. Revisemos, con un poco más de detalle, en qué consiste la observación participante y cuáles son sus principales alcances y limitaciones.

La observación participante es una técnica empleada por los etnógrafos con el objetivo de estudiar “desde adentro” una cultura o comunidad de interés, como su nombre lo indica consta de dos actividades principales: “observar sistemática y controladamente todo lo que acontece en torno del investigador, y participar en una o varias actividades de la población” (Guber). A simple vista la articulación de estas dos actividades representa una contradicción compleja. Si el etnógrafo se limita a observar, convirtiéndose en un elemento ajeno a la comunidad que estudia, no logrará comprender a cabalidad elementos de la vida cotidiana, prácticas religiosas, ritos y símbolos que sólo se entienden con la convivencia; por el contrario, si su tarea se concentra exclusivamente en participar de las actividades propias de la comunidad sin detenerse a reflexionar y analizar su significado, el etnógrafo corre el riesgo de convertirse tan solo en un visitante.

Frente a esta disyuntiva la antropología ha propuesto distintas estrategias. Las versiones más positivistas argumentan que el etnógrafo debe concentrarse en la recolección sistemática de datos objetivos con el fin de comprobar o refutar la hipótesis planteada, lo que implica reducir al máximo los efectos que pueda tener la presencia del observador en este proceso; en otras palabras, sostienen que “sólo mediante un ejercicio de control físico y estadístico de variables y

gracias a un riguroso sistema de medición, la ciencia puede producir un corpus de conocimiento cuya validez sea conclusiva, reemplazando así los mitos y dogmas del sentido común” (Hammersley, 2007, pp. 19-20). Por su parte, y en oposición al positivismo, las versiones naturalistas argumentan que para estudiar los fenómenos socioculturales es necesario involucrarse en la vida cotidiana de la comunidad, pues solo experimentándolos de manera directa se puede entender el significado de cada acto, gesto y práctica particular; para los naturalistas el principal objetivo del trabajo etnográfico es describir “qué sucede en el lugar, cómo la gente involucrada entiende sus propias acciones y las de los otros, y el contexto en el que la acción sucede” (Hammersley).

Para desentrañar esta polémica, la mayoría de antropólogos en la actualidad han llegado a una especie de acuerdo: la observación participante es un método conjunto de involucramiento e investigación que implica las dos acciones mencionadas; como señala Rosana Guber, “se participa para observar y se observa para participar” (Guber, 2001). Esta postura, ha permitido que la observación participante se constituya en un método que reconoce la singularidad cultural del investigador y que lo invita, en todo momento, a reflexionar en torno a ello; así el etnógrafo deja de ser un sujeto externo obligado a emitir un juicio objetivo y aséptico de la realidad que estudia, convirtiéndose más en un intérprete cuyos análisis y juicios se entienden determinados por circunstancias sociales, políticas y económicas; la antropología ha optado por llamar esta perspectiva reflexividad, es decir la conciencia del investigador de su persona y de sus condicionamientos coyunturales.

Ahora bien, hay enfoques que sugieren que ese ejercicio de interpretación resulta insuficiente, pues la tarea del antropólogo debe incluir la militancia y el compromiso firme con la comunidad que se trabaja. En la medida que los antropólogos suelen trabajar con pueblos y sociedades históricamente marginadas como los campesinos, los indígenas y los pobres urbanos, su labor –argumentan quienes defienden este enfoque– debe contribuir a defender las reivindicaciones de estas poblaciones; esto significa que el etnógrafo tiene el compromiso de devolver los resultados del proceso de conocimiento a los grupos sociales a los cuales pertenece, manteniendo una relación simétrica que reconozca al otro como semejante; igualmente, promueve una antropología que no se obsesiona por la producción de contenidos objetivos, sino que promueve la aplicación de los principios políticos y éticos del investigador con miras a producir transformaciones sociales. Este tipo de observación activa y militante busca que el antropólogo no se despoje de su subjetividad, ya que esto genera una separación entre personalidad y profesión que finalmente lo convierte en un objeto (Vasco, 2002).

¿Cómo eran los textos etnográficos de la primera mitad del siglo XX?

Fragmento: “Los Nuer”, E. E. Evans-Pritchard, 1940.

“Llegué a Nuerlandia a comienzos de 1930. Un tiempo borrascoso impidió que mi equipaje llegara hasta Marsella, y, a causa de errores de los que no fui responsable, mis vituallas no fueron expedidas desde Malakal y mis servidores zande no recibieron instrucciones de reunirse conmigo. [...] La mañana siguiente, emprendí camino hacia la aldea ve-

cina de Pakur, donde mis porteadores dejaron caer tienda y vituallas en el centro de una llanura sin árboles, cerca de algunas casas y se negaron a llevarlos hasta la sombra, aproximadamente media milla más adelante. [...] Mi principal dificultad en aquella etapa era la imposibilidad de conversar por extenso con los nuer. No tenía interprete. Ninguno de los nuer hablaba árabe. No existía una gramática adecuada de su lengua ni, aparte de tres cortos vocabularios nuer ingles, diccionario tampoco. Por consiguiente, dediqué toda mi primera expedición y parte de la segunda a dominar suficientemente la lengua para hacer investigaciones de ella. [...] Al final de mi visita a Nuerlandia en 1930, había aprendido un poco de la lengua, pero había tomado escasísimas notas sobre sus costumbres". (Evans-Pritchard, 1977, pp.23-24)

Encuestas y entrevistas

El trabajo de campo, y la antropología en general, demanda el contacto directo y constante con las comunidades con quienes se trabaja; en la medida que la disciplina se ocupa de estudiar las instituciones y las estructuras que conforman la cultura, el antropólogo se ve en la necesidad de establecer relaciones que le permitan dialogar y discutir con la gente. Para organizar y dirigir estos diálogos es necesario establecer una serie de criterios metodológicos que contribuyan a que las preguntas, las discusiones y las conversaciones se articulen con los objetivos de la investigación; en ocasiones el etnógrafo no cuenta con el tiempo suficiente para adelantar el trabajo de campo, lo cual le exige aprovechar muy bien las jornadas disponibles.

Con este fin la antropología ha incorporado varias técnicas orientadas a guiar los diálogos y las conversaciones propias del trabajo de campo; aquí no referiremos a tres de las principales: la encuesta, la entrevista guiada y la entrevista semiestructurada.

La encuesta es un cuestionario cerrado que busca obtener información a partir de preguntas y respuestas cortas y concretas; por lo general, indaga por asuntos como la edad, el sexo, el nivel socioeconómico, el lugar de vivienda, las inclinaciones políticas, el nivel de gastos o los hábitos cotidianos, buscando con ello elaborar un panorama general de la comunidad o las personas con el cual se está trabajando. Las encuestas suelen elaborarse bajo criterios estadísticos de muestreo, es decir, se aplican a porciones de la población o del grupo que representan la totalidad, lo que la convierte en uno de los métodos cuantitativos más usados. La información obtenida resulta de gran utilidad para trazar curvas demográficas, estimar oficios y características socioeconómicas, definir rangos de edad, patrones de asentamiento y para identificar matices en las creencias y convicciones políticas entre otros.

La entrevista dirigida, por su parte, es un cuestionario cerrado donde las preguntas se fijan de antemano y en la cual el entrevistado tiene la posibilidad de elegir entre una serie de opciones aunque sin salirse de ellas. Ciertamente este tipo de entrevista ofrece más flexibilidad y profundidad que la encuesta, aunque su carácter dirigido implica atenerse a un orden y a unas opciones que limitan la expresión; su ventaja como técnica etnográfica es que la sistematización y el análisis son más bien sencillos y que ofrecen información detallada y confiable sobre un

problema específico. La entrevista dirigida se suele realizar a grupos más reducidos que los de las encuestas, aunque su carácter cerrado permite cierta flexibilidad en este punto.

Finalmente, la entrevista semiestructurada parte de un cuestionario previamente planeado, con la posibilidad de adaptarse a las características del entrevistado; esto quiere decir que el etnógrafo propone unas pautas de diálogo que pueden ir cambiando de acuerdo a las características e intereses de los sujetos. Desde luego, la ventaja de este tipo de entrevista es la flexibilidad y profundidad que ofrecen, ya que permiten que el interlocutor ahonde sobre un tema que considera importante o sobre el cual posee información privilegiada; igualmente le brinda al entrevistador la oportunidad de identificar problemas cardinales y de insistir en ellos con más cautela. Organizar y analizar la información obtenida por este medio, sin embargo, demandan más tiempo y agudeza por parte del investigador; generalmente este debe retomar las entrevistas, en caso de tenerlas grabadas transcribirlas y dedicar varias jornadas a su análisis e interpretación; debido a esto, las entrevistas semiestructuradas suelen realizarse a grupos pequeños y bien seleccionados, lo cual demanda mucha agudeza y criterio por parte del etnógrafo.

Historia de vida

Una de las técnicas más habituales de la etnografía, y de los métodos de investigación cualitativa en general, es la historia de vida; se trata de una estrategia orientada a la comprensión de los fenómenos socio-culturales propios de un contexto definido desde la perspectiva o experiencia de un actor individual. Al ser un ejercicio de in-

vestigación intensivo interesado en los aspectos subjetivos del narrador, la historia de vida permite involucrar cuestiones como los sentimientos, las opiniones y las vivencias personales, ayudando a que el antropólogo comprenda cómo los sujetos comprenden y narran el mundo que los rodea. Es así que:

“las historias de vida representan una modalidad de investigación cualitativa que provee de información acerca de los eventos y costumbres para demostrar cómo es la persona. Ésta revela las acciones de un individuo como actor humano y participante en la vida social mediante la reconstrucción de los acontecimientos que vivió y la transmisión de su experiencia vital. Es decir, incluye la información acumulada sobre la vida del sujeto: escolaridad, salud, familia, entre otros, realizada por el investigador, quien actúa como narrador, transcriptor y relator” (Chárriez, 2012).

No existe un modelo establecido sobre cómo realizar una historia de vida; por lo general el investigador indaga de manera profunda y prolongada sobre los aspectos que configuran la biografía del narrador, quien suele ser un personaje estratégico y central –un líder comunitario, un jefe político, los mayores de una comunidad indígena, los chamanes, etc.- de la comunidad con la cual se está trabajando; pese a esta flexibilidad existen tipos o enfoques en las historias de vida, de los cuales mencionamos tres: las completas, las temáticas y las editadas (Chárriez, 2012, p. 54). Las completas son aquellas que buscan cubrir la totalidad de la experiencia de vida del sujeto y que indagan por elementos diversos de biografía; las temáticas se centran en episodios o eventos concretos de la vida del sujeto; y las

editadas, por su parte, se caracterizan por “la intercalación de comentarios y explicaciones de otra persona que no es el sujeto principal” (Ibid.).

Para realizar una historia de vida el etnógrafo debe partir por identificar el sujeto apropiado, a quien se le deberá explicar el objeto y los alcances de la investigación antes de solicitar el permiso respectivo. Una vez exista consentimiento por parte del entrevistado y se fijen los términos de las entrevistas, el antropólogo elabora un guión con unos temas que considera relevantes, aunque permite que quien narra su historia elija por donde empezar y que episodios contar; en este proceso se debe ser muy cuidadoso, ya que habrá temas incómodos que no quieran ser tocados. La habilidad del antropólogo radica en apoyar la narración del sujeto y en activar su memoria a través de preguntas y comentarios acertados. Durante todo el proceso de recolección de información, el investigador debe adoptar un sistema de sistematización, ya que debido al tiempo que toma realizar una historia de vida puede verse en dificultades si opta por ordenar los datos obtenidos al terminar. Finalmente, es el antropólogo quien organiza y analiza la información recabada, aunque se recomienda que el entrevistado pueda aprobar y conocer el resultado final.

Registro de la información

El sistema tradicional de registro de datos en etnografía es el diario y las notas de campo. En términos generales, no existe una técnica o principio establecido para elaborar un diario de campo acertado, esto depende tanto de la rigurosidad como de la agudeza del investigador: hay quienes deciden registrar de forma intensiva cada una de

las situaciones, pensamientos, experiencias y preguntas que surgen durante el trabajo en campo, mientras que otros optan por anotar solo el resultado de sus reflexiones y análisis. De todas maneras, y sin importar que tan rigurosas o intensivas sean, lo cierto es que las notas de campo son producto de una selección hecha por el antropólogo y como tal, son el resultado subjetivo de su percepción y experiencia. Como toda etapa de la investigación, la escritura del diario de campo es una habilidad, que se perfecciona con la experiencia y la repetición.

Ahora bien, a pesar de esa variedad de estrategias para registrar los datos, existen algunas directrices que pueden guiar el levantamiento de la información. En primer lugar, es fundamental tener clara la pregunta de investigación, pues es a partir de esta que se puede seleccionar la información más pertinente para los objetivos trazados. En segundo lugar, es importante tener clara la pertinencia del registro; en ocasiones resulta más conveniente limitarse a escuchar, observar o participar, pues el acto de inscribir datos puede alterar la situación en la que se encuentra el etnógrafo. En estas ocasiones, lo más oportuno es aguardar a que la situación finalice para proceder a registrar la información que se considera pertinente. En tercer lugar, es recomendable identificar una serie de variables que permitan organizar la información recolectada; recordemos que las notas de campo son un ejercicio preliminar que demanda un análisis, por lo cual es importante establecer criterios que faciliten ese procedimiento posterior. A continuación podemos apreciar una de estas guías:

Guía para la realización del registro de campo:

Espacio	El lugar o los lugares físicos
Actor	La gente implicada
Actividad	Una serie de acciones relacionadas entre sí que las personas realizan
Objeto	Las cosas físicas que están presentes
Acto	Una determinada acción
Acontecimiento	Una serie de actividades relacionadas entre que la gente lleva a cabo
Tiempo	Las secuencias que se desarrollan en el transcurso del tiempo
Fines	Las metas que la gente intenta cumplir
Sentimientos	Las emociones sentidas y expresadas

Cuadro 1
Fuente: Hammersley, 2007

En la medida que el trabajo de campo supone el establecimiento de diálogos, la asistencia a eventos y rituales y los recorridos extensos, la utilización de recursos técnicos como fotografías, grabadoras y videos puede ser de gran utilidad; estas técnicas permiten registros permanentes de actividades específicas, contribuyendo a que el etnógrafo pueda reproducir posteriormente las situaciones vividas durante el trabajo de campo. Ahora, estos registros permanentes no reemplazan la observación y construcción de notas de campo; fuera de su contexto, los videos, fotografías y grabaciones pueden perder sentido convirtiéndose en registros sin una función clara. Como señala Hammersley “poner demasiado énfasis en las grabaciones de audio puede distorsionar el sentido que uno tiene en el campo, al concentrar la recolección de datos en lo que se ha grabado y al centrar la atención en la acción hablada. Además, hay que pagar un alto precio porque los materiales grabados deben transcribirse.” (Hammersley, 2007, p. 205). Igualmente, hay que recordar que las grabaciones, los videos y las fotografías deben hacerse con el consentimiento de las personas con quienes se trabaje, por lo cual es necesario preguntar y pedir permiso previo a cualquier registro de este tipo.

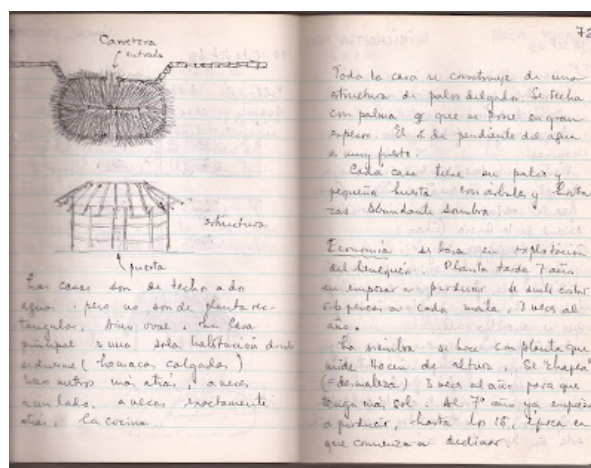


Imagen 1. Diario de campo

Fuente: <http://4.bp.blogspot.com/-soNViWok2RQ/URLObntReUI/AAAAAAAAAEFo/jjpBRHwDMG0/s400/Diario+H.+L.+Octubre+1968++M%25C3%25A9xi+co-2.jpg>

Aspectos éticos de la etnografía

La producción de conocimiento sobre el hombre pasa por la interacción con distintas poblaciones, sectores sociales y comunidades, tiene efectos directos sobre estas. Hoy no es posible eludir que existe una plataforma ética reguladora de esta producción de conocimiento. En el ejercicio de su labor, los científicos sociales –y no solo de los antropólogos– no deben poner por en-

cima de aquella plataforma ética su tarea de producir conocimiento. Por eso la antropología actual habla de un “conocimiento informado”, que se refiere a que el antropólogo está obligado a notificar a las comunidades con las que trabaja sobre el tipo de investigación que va a realizar y, hasta donde sea posible, documentar sus efectos. No puede llevar a cabo su iniciativa si no cuenta con el consentimiento de los directamente implicados. Además, es necesario que sea consciente de sus propios prejuicios y que respete ciertos códigos de “privacidad”, pues como cualquier obra pública, la suya tiene efectos futuros que pueden incidir sobre la población.

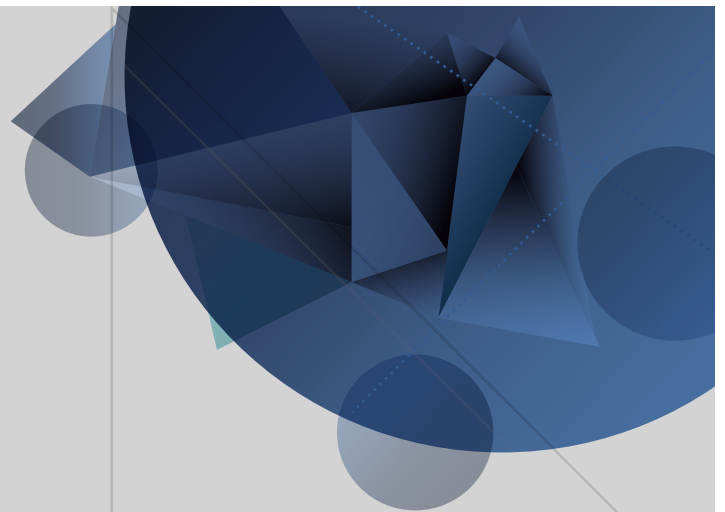
Es alrededor del código ético que se han dado una serie de polémicas y se han creado estereotipos sobre la labor antropológica. Una de las acusaciones más comunes es la que ve un espía en el investigador social. Esto se debe a los mismos orígenes de la labor antropológica pues al ubicarse en comunidades distantes, los etnógrafos y científicos sociales se constituyeron en agentes foráneos que no pertenecían a las comunidades que observaron y casi nunca sostuvieron contacto con ellas. En los últimos años, este lugar de “espía”, de portavoz de fuerzas exógenas, ha sido ampliamente criticado, al punto que, como reacción, cada vez con más frecuencia encontramos en las etnografías una exaltación de las voces de las comunidades estudiadas que da cabida a sus exigencias o reivindicaciones sociales. Asimismo, se ha tendido a ubicar y estudiar críticamente el lugar tradicional del investigador, evitando así que se asuman sus puntos de vista y argumentos como una suerte de verdades absolutas sobre el otro. Tal como lo recupera Rosana Guber:

“Los intentos de borrar al investigador, sea mediante técnicas estandarizadas, o por la fusión con los nativos, incidieron en la falta de conceptualización de su persona moral, social y política, en pos del conocimiento altruísta, impersonal y universal. Sin embargo, este giro nunca fue completamente exitoso porque los vandalismos del siglo xx requirieron un pronunciamiento explícito de las corporaciones académicas y porque los pueblos que solían ser objeto de la investigación etnográfica protagonizaron esos mismos vandalismos como víctimas y victimarios. Los códigos de ética antropológica de las distintas comunidades académicas fueron necesarios para sistematizar una postura de sus miembros ante una realidad compleja, problemática y cambiante” (2001).

4

Unidad 4

La cultura como
objeto de estudio



Antropología

Autor: Santiago Galvis

Introducción

Desde hace mucho tiempo, por lo menos desde la época de la Ilustración, el concepto de “cultura” –en su acepción moderna– ha sido un concepto transversal de las disciplinas que actualmente denominamos ciencias sociales. Antropólogos, sociólogos, filósofos, críticos literarios, entre otros, han hecho enormes esfuerzos por tratar de definir y delimitar un concepto tan complejo; basta con realizar un pequeño sondeo en nuestro entorno más próximo para identificar las diferentes nociones que circulan sobre la “cultura”.

Este último módulo lo dedicaremos a revisar las principales conceptualizaciones del concepto de cultura desarrolladas por las ciencias sociales, particularmente por la antropología. Su objetivo es que comprendamos cómo, con el paso del tiempo, el significado que los especialistas le daban al término se fue transformando, convirtiéndolo en elemento central de sus debates académicos. Nos daremos cuenta como no existe una definición verdadera o correcta del concepto, sino que se trata de un término problemático alrededor del cual existe una discusión abierta e inacabada.

Para la adecuada comprensión de esta cartilla es necesario leer detenidamente su contenido, procurando identificar los conceptos y planteamientos centrales; igualmente, es importante que esa lectura inicial permita al estudiante comprender los procesos descritos y sus principales protagonistas. Se recomienda revisar los materiales dispuestos en la sección de recursos de aprendizaje para profundizar en algunos de los temas. Así mismo, se sugiere que el estudiante utilice la *web* para revisar términos que considere confusos y que establezca relaciones conceptuales y cronológicas con los contenidos de las unidades previas.

La cultura como objeto de estudio

De la ilustración a la antropología

Sobre la definición de cultura

Antes de entrar a revisar las diferentes conceptualizaciones del término cultura dentro de las ciencias sociales, vale la pena señalar algunos elementos sobre la complejidad misma del término. En efecto, definir la cultura no es una tarea sencilla; como se mencionaba, por lo menos desde el siglo XVIII han existido iniciativas intelectuales orientadas a caracterizarla, mismas que se han visto inmersas en complejos debates de carácter político y epistemológico. Muchas veces la cultura se asocia a una serie de saberes y conocimientos cuya posesión distingue a las personas “cultas” de las que no lo son, y se suele decir que ciertos comportamientos o actitudes denotan una ausencia evidente de cultura. Otras veces, el concepto se relaciona con una condición humana que supone la transmisión de las prácticas, los símbolos y las tradiciones que ordenan la vida cotidiana; bajo estos términos, toda sociedad o pueblo alrededor del mundo tendría sus rasgos culturales característicos, ante lo cual sería inadecuado hablar de “falta de cultura”.

También existen contrastes en la forma

como se interpretan las diferencias culturales y en las explicaciones que buscan aclarar cuestiones como por qué ciertos pueblos son nómadas y otros sedentarios, o por qué algunos son monoteístas y otros politeístas. Hay quienes entienden la cultura como una condición universal, siendo las diferencias culturales etapas sucesivas de un mismo proceso; esta posición ha promovido la idea que existen pueblos superiores y avanzados que pueden servir como modelo a los demás, pues su aparente cultura avanzada se interpreta como la culminación del proceso civilizatorio. Para otros, en cambio, las culturas son particulares y únicas, lo cual hace imposible compararlas con criterios de clasificación generales; según este punto de vista, toda cultura es valiosa, y debe ser comprendida en sus propios términos y por encima de cualquier juicio universalista.

Como se aprecia, el concepto de cultura tiene múltiples implicaciones y significados, y su definición depende mucho de la tradición intelectual y disciplinar que intente definirla. La antropología, por ejemplo, y con todos los matices posibles, entiende la cultura en términos similares a los que empleo E. Tylor a finales del siglo XIX, es decir, como un “todo complejo que integra saber, creencia, arte, moral, ley, costumbre y cualquier otra capacidad y hábito adquirido por el humano como miembro de una sociedad” (Barfield, 2001). Igualmente, hay

quienes hablan de cultura refiriéndose a las expresiones artísticas con un sentido estético, es decir, la pintura, la escultura, la danza, la literatura, la música, etc.; hoy en día, por ejemplo, se aprecia como los Ministerios de Cultura se ocupan de proteger y resguardar estas expresiones, e incluso, de promover su mercantilización en tanto bien cultural.

Ahora bien, frente a tal variedad de acepciones y matices, ¿cuál es la verdadera definición de cultura? La respuesta más adecuada sería que no existe tal definición. Lo que existen son disciplinas y “escuelas de pensamiento” que, a través del tiempo, han ido delimitando el término de acuerdo a sus intereses, configurando así distintas tradiciones intelectuales. Aquí nos ocuparemos de la tradición desarrollada por las ciencias sociales y, más concretamente, por la antropología.

La cultura en la Ilustración

Buena parte de las concepciones contemporáneas sobre la cultura, es decir, de los diferentes significados que actualmente le damos al término, tienen su origen en las discusiones intelectuales de los filósofos ilustrados europeos del siglo XVIII. Aunque el concepto proviene de la palabra latina *cultura*, entonces asociada al “cultivo del campo y del ganado”, a finales del siglo XIII ya se empleaba para designar “una parcela de tierra cultivada”; sin embargo, de acuerdo a Denys Cuche, “a comienzos del siglo XVI ya no significa más un estado (el de la cosa cultivada), sino una acción, el hecho de cultivar la tierra. Recién a mediados del siglo XVI se forma el sentido figurado, ‘cultura’ podía designar, entonces, cultivar una facultad, es decir el hecho de trabajar en su desarrollo” (Cuche 1999, p.10).

Las ideas humanistas que emergieron en Europa en el siglo XVIII, esto es, durante el período conocido como La Ilustración, impactaron la forma en que ciertos sectores de la sociedad entendían la cultura. En Francia los intelectuales enciclopedistas empezaron a relacionar el término con la educación y la instrucción de la mente humana, coincidiendo en que los individuos eran capaces de adquirir cultura en la medida que acumulaban conocimientos y saberes susceptibles de ser transmitidos; esta noción, les permitió además establecer una distinción clara entre cultura y naturaleza, asociando la primera con una condición que diferenciaba a la especie humana del mundo animal y salvaje. De esta manera, durante el siglo XVIII la noción de cultura se fue afianzando como una característica propia del individuo ilustrado, es decir, de aquel capaz de progresar en virtud de su razón y educación.

Pronto los intelectuales franceses empezaron a vincular el concepto de cultura con el de civilización: ambos denotaban la idea del progreso sucesivo de la humanidad y su capacidad de mejorar a partir de la acumulación de ciertos saberes y comportamientos. Recordemos que durante el siglo XVIII, el término civilización se empezó a utilizar para definir el proceso de refinamiento y formación por medio del cual todas las sociedades del planeta alcanzaban una serie de logros que garantizaban su prosperidad y felicidad; entonces, estos logros se asociaban principalmente con el respeto a la ley, con la cortesía, con el civismo y con la sabiduría administrativa, y se empleaban como criterios objetivos para diferenciar a los pueblos civilizados de los salvajes y bárbaros (Kuper, 1999). Por esta razón, resultó sencillo vincular el concepto de cultura con la idea del progreso, convirtiéndolo en un

principio universal y absoluto que expresaba la conciencia de la humanidad; en estos términos, la cultura era una sola, y las diferencias culturales una evidencia de los distintos grados de progreso que había alcanzado cierto pueblo o sociedad en particular.

Esta visión de la cultura, sin embargo no fue bien recibida por todos los intelectuales e ilustrados europeos. En Alemania, por ejemplo, la palabra *Kultur* denotaba entonces el carácter nacional y se refería a las particularidades que distinguían a un pueblo de otro, la cultura era entendida como “el conjunto de conquistas artísticas, intelectuales y morales que constituyen el patrimonio de una nación” y se consideraba el “basamento de la unidad” que se adquiriría “de una vez y para siempre” (Cuche, 1999, p. 16). Por lo tanto, la visión universal que promovían los franceses era vista como una amenaza directa a los valores nacionales del pueblo alemán; a estos últimos les resultaba sospechosa la idea de unos principios absolutos dispuestos a diluir los particularismos locales, especialmente en una época caracterizada por los conflictos entre las principales potencias europeas y por los intenciones y el imperio alemán. Por ello, como señala Cuche:

“a partir del siglo XIX, la noción alemana de *Kultur* tiende cada vez más a la delimitación y a la consolidación de las diferencias nacionales. Se trata por lo tanto de una noción particularista, que se opone a la noción francesa, universal, de ‘civilización’, expresión de una nación cuya unidad nacional se ha conseguido hace tiempo” (Cuche, 1999).

De esta manera, y a pesar de las diferencias, durante los siglos XVIII y XIX se consolidó una noción de cultura asociada a la adquisición de ciertos valores, costumbres y habili-

dades que garantizaban el progreso paulatino de la humanidad. Aunque para algunos estos valores universales mientras que para otros eran particulares, lo cierto es ambas concepciones de cultura parecieron insistir en que existían sociedades más cultas que otras y, por lo tanto, en que se podía hablar de pueblos mejores y más avanzados. Desde luego, esta idea no desapareció del imaginario colectivo, sin embargo, pronto las ciencias sociales la encontraron problemática y buscaron promover explicaciones inscritas en el marco teórico y metodológico de sus disciplinas.



Imagen 1. Jean-Jacques Rousseau Fuente: http://i.telegraph.co.uk/multimedia/archive/02263/Rousseau_2263371b.jpg

La ciencia de la cultura: el surgimiento de la antropología

El surgimiento de las ciencias sociales durante el siglo XIX, principalmente la sociología y la antropología, ofrecieron perspectivas novedosas sobre la manera como se comprendía la cultura; como vimos anteriormente, este término se acuñó en el marco de las polémicas intelectuales motivadas por el movimiento de la Ilustración, generando que médicos, filósofos naturales,

enciclopedistas, y políticos, entre otros, se involucraron en la discusión sobre sus verdaderos alcances y limitaciones. Sin embargo, la evidencia de las enormes diferencias culturales que existían entre las distintos pueblos del planeta, constatadas gracias a la ascendente expansión colonial, promovió la configuración de un campo disciplinar dedicado a estudiar ese fenómeno en particular. Al parecer, ya no bastaba con apelar a las explicaciones basadas en la mitología clásica o en los relatos bíblicos, sino que era necesario establecer un campo de acción que diera respuestas certeras, confiables y “científicas”.

Fue así que en el último cuarto del siglo XIX la antropología se consolidó como la ciencia de la cultura; entonces la tarea de los antropólogos consistía en recopilar información sobre los diferentes “pueblos primitivos” de los cuales se tenía noticia, para desde ahí explicar el porque de esos matices. Al igual que los filósofos ilustrados, estos primeros antropólogos parecían convencidos que las enormes diferencias en el lenguaje, en las prácticas, en las creencias y en los artefactos indicaban grados relativos de civilización, y que por lo tanto existía alguna forma de establecer una relación evidente que señalara, dentro de un mismo esquema evolutivo, el lugar de estos pueblos.

Uno de los primeros antropólogos en formular una teoría de la cultura desde esta nueva perspectiva fue el inglés Edward B. Tylor (1832-1917), quien se desempeñó como curador del museo y profesor de la Universidad de Oxford; a partir de sus lecturas de las teorías evolucionistas del geólogo Charles Lyell y de viajes sucesivos a varias regiones de México y América Central, Tylor acuñó su definición de cultura en los

siguientes términos:

“La cultura o civilización, tomada en su sentido etnológico más extenso, es todo complejo que comprende el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y las otras capacidades o hábitos adquiridos por el hombre en tanto miembro de la sociedad” (Citado en Cuche, 1999).

Esta definición inicial, promovida ya desde el campo de la etnología, le permitió a Tylor empezar a establecer ciertos límites al término ‘cultura’. En primer lugar, la concibió como algo adquirido en contraposición a lo netamente biológico, es decir, como costumbres, capacidades y hábitos que no se obtenían antes del nacimiento sino que eran el producto de la educación, la imitación y el contacto con otros individuos. Así mismo, la caracterizó como una condición general aplicable al conjunto de la humanidad; ello significaba que todos los pueblos del planeta, incluso a quienes entonces se denominaba “los pueblos primitivos”, hacían parte de una misma “especie”, y por lo tanto tenían la capacidad de alcanzar grados de especialización similares; desde luego, según Tylor, para finales del siglo XIX era occidente quien mejor había cumplido la tarea, lo cual lo situaba en el escalón más alto del desarrollo de la humanidad. Fue siguiendo estas ideas que el antropólogo británico llegó a la conclusión que la cultura de los “pueblos primitivos” contemporáneos representaba la cultura original de la humanidad, constituyendo una fase inicial de la evolución experimentada por los pueblos civilizados. Esta concepción universalista y evolucionista de la cultura también fue defendida por personajes como el antropólogo norteamericano Lewis H. Morgan, célebre por su in-

fluyente esquema de barbarie – salvajismo y civilización.

Pese al éxito alcanzado por esta concepción universalista y evolutiva de la cultura, a principios del siglo XX aparecieron posiciones y posturas académicas y teóricas que la desafiaban. En Estados Unidos, el antropólogo de origen alemán Franz Boas fue el promotor de la noción cultural particularista, que reivindicaba la originalidad y validez de cada sistema cultural negando la existencia de criterios generales para compararlos. Boas pasó varios años junto a las poblaciones nativas del ártico, lugar donde pudo advertir la complejidad y riqueza que se desprendía de sus costumbres, de su lengua, de sus formas de organización social y de sus creencias; ante tal evidencia, se convenció que era imposible establecer paralelismos y jerarquías que señalaran cuál sociedad era más avanzada o civilizada, defendiendo una postura que proclamaba la singularidad cultural en contra del evolucionismo universalista. Fue así que la antropología incorporó una serie de principios epistemológicos que se convirtieron en elementos constitutivos de la disciplina, al menos formalmente; primero, rechazó las versiones etnocentristas de la cultura, es decir, las que asumían que el centro de todo análisis debía partir de la experiencia propia, negando la posibilidad de que otras costumbres y otras concepciones del mundo fueran igualmente legítimas y válidas; y segundo, promovió el estudio del contexto histórico y situacional a través de la observación directa, por encima de los enfoques totalizantes y especulativos.

En la actualidad se reconoce que la antropología es la disciplina que más sistemáticamente estudia la cultura; su método y sus distintos enfoques teóricos han procurado esclarecer la complejidad del término, for-

mulando argumentos que la entienden o como función, o como estructura o como sistema. A lo largo del siglo XX se trenzaron en prominentes debates intentando consolidar una definición satisfactoria de cultura, generando una disputa teórica que aún no finaliza. Y es precisamente sobre esa constante disputa que profundizaremos a continuación.

Otras ideas sobre la cultura

Para finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, las nociones más difundidas del término “cultura” no eran precisamente las desarrolladas por la antropología, sino las que defendieron críticos e humanistas para los que existían solo tres acepciones posibles del término: 1) la cultura eran las bellas artes y las letras, 2) la cultura era sinónimo de la *Civilisation* occidental, progresiva y universalista, cuyo centro era Francia, y 3) la cultura –o *kultur*– era el espíritu de las naciones. Matthew Arnold (1822-1888), en Inglaterra y, unos años después, Ortega y Gasset (1883-1955), en España, confiaron en que existía una sola cultura de tinte humanista: la civilización occidental. Para ellos la expresión “culturas primitivas” o usar el apelativo de civilización en pueblos no-occidentales –acepciones empleadas con frecuencia por los antropólogos– encerraban una contradicción. De ahí que ambos defendieran con ahínco la tesis según la cual los más capaces, los más cultivados, aquellos portadores del conocimiento y de la civilización, debían velar por ella, difundirla y guiar el espíritu de las naciones. Y mientras en Inglaterra y España tenían lugar estas discusiones, en Alemania los escritores nacionalistas y sus ideas sobre una cultura –o *kultur*– natural e instintiva que constituía el espíritu –o *Geist*– eje y motor de los pueblos, ganaban popularidad.

En los círculos letrados latinoamericanos tuvieron gran aceptación las ideas sobre la cultura de Arnold y Ortega y Gasset, así como la noción de la cultura como espíritu de la nación en su acepción alemana *Kultur*. Estas soportaron planteamientos elitistas y eurocentristas de la cultura fuertemente arraigados. Se trataba de una “cultura” detentada por unos pocos que debían llevarla y difundirla para así paliar el vacío cultural que percibían en sus naciones. El acervo lo constituían las letras y el púlpito era el libro. Ya lo señaló Jean Franco: “para las generaciones de intelectuales latinoamericanos, el libro se ofrecía también como el remedio de los males sociales. Como a diferencia de Europa era relativamente escaso, el intelectual se convertía en transmisor y reproductor de ideas: en otras palabras en ‘maestro’, calificativo que tenía resabios de heroísmo” (1998, p. 814). Aquellos hombres de letras hacia finales de siglo XIX y principios del XX, se sintieron amenazados por los movimientos sociales de clases trabajadoras, campesinos y artesanos que protagonizaron lo que Ortega y Gasset llamó “la rebelión de las masas”. Fue entonces cuando su misión cambió: ya no debían llevar la cultura a las masas, sino salvaguardarla, velar por ella, protegerla y crear círculos de letrados que la perpetuaran.

Con el avance del siglo XX, los discursos sobre la cultura se modificaron y la acepción antropológica, esto es, el conjunto de costumbres, valores y comportamientos de una comunidad, fue siendo cada vez más usado por teóricos de distintas disciplinas o en otras esferas. El colapso social, las crisis económicas, la radicalización de movimientos nacionalistas, la Primera y la Segunda Guerra Mundial –que contaron con un nivel de destrucción masivo sin precedentes– fueron factores que influyeron para este cam-

bio y también para que dentro de la misma antropología se propusieran otras formas de pensar el término.

PUNCH'S FANCY PORTRAITS.—No. 59.



MR. MATTHEW ARNOLD.

ADMIT THAT HOMER SOMETIMES NODS, THAT POETS DO WRITE TRASH, OUR BARD HAS WRITTEN “BALDER DEAD,” AND ALSO BALDER-DASH.

Imagen 2. Caricatura de Matthew Arnold
Fuente: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/0e/Matthew_arnold_cartoon.png

La cultura antropológica y otras disciplinas

En una obra de 1930, *El malestar de la cultura*, el médico y psicólogo Sigmund Freud desestimó la diferencia entre *Civilisation* y *Kultur*, para subrayar que los términos no eran apuestos. Aseguró que lo que sí constituían una dualidad eran lo instintivo y lo racional. El hombre, un ser cultural, en su opinión, era contrario al animal: la cultura era entonces lo que nos hace humanos. Por su

parte, el reconocido poeta inglés T. S. Eliot en *Notes Towards the Definition of Culture* (1948) impugnó las ideas de la cultura como valuarte de los intelectuales defendida por su compatriota Matthew Arnold, al tiempo que cuestionó la supuesta superioridad de Occidente. Para Eliot la cultura era lo que constituía al ser humano y lo que determinaba las relaciones entre individuos en las distintas comunidades. Era una noción que se alejaba de la defendida por los intelectuales humanistas y se acercaba a la antropología:

Quiero decir, en primer lugar, lo mismo que los antropólogos: la forma de vida de una gente particular que vive junta en un lugar. Esa cultura se hace visible en sus artes, en su sistema social, en sus hábitos y costumbres, en su religión. Pero estas cosas yuxtapuestas o sumadas no constituyen la cultura [...] una cultura es más que la reunión de sus artes, costumbres y creencias religiosas. Todas estas cosas actúan las unas sobre las otras y para entender completamente una, debes entender todas (citado por Kuper, 2001).

Se trataba de una noción relativista, más amplia y compleja que daba por hecho que toda comunidad participaba en la construcción de lo cultural. Además Eliot advertía que la desaparición de las culturas era un hecho brutal e irreparable. Estas intuiciones planteadas por un científico y un poeta, que se acercaron a las propuestas antropológicas sobre la cultura, motivaron a otros estudios posteriores en las disciplinas de la historia intelectual, la sociología y la teoría literaria. Se trató de tradiciones que inauguraron los influyentes: Lucien Febvre, Norbert Elias y Raymond Williams.

En Francia, la corriente historiográfica de la Escuela de los *Annales*, por iniciativa de Lucien Febvre, asumió la labor de examinar

el sentido de *Civilisation* rescatando críticas o detractores a lo largo de su historia y enfatizando en la ampliación en el uso del término: se había anunciado tan temprano como 1780 y 1830 –rescató Febvre– que otras culturas distintas a Occidente podrían ser civilizaciones, pues tenían cada una su forma de ser particular (Kuper, 2001, p. 43). También Norbert Elias, un judío alemán exiliado en Londres a raíz de la Segunda Guerra Mundial, revisó las ideas sobre la cultura que habían sostenido la dualidad en las tradiciones francesa y alemana. En trabajos como *El proceso de la civilización*, Elias llegó a la conclusión que la idea de *Civilisation* que llevaba un rumbo progresivo y que iba más allá de las fronteras nacionales siempre había sido un poco ajena a los pensadores alemanes que la entendían como utilitaria. Para estos resultó más apropiado hablar de una *Kultur* que se producía en un tiempo específico, que estaba arraigada a un territorio y que, en últimas, alimentaba la cultura nacional. A Elias le interesaba rescatar esta rivalidad entre los términos para definir de una forma menos restrictiva a la cultura, ampliar los marcos del nacionalismo dogmático, así como también del elitismo de la alta cultura. Ambos –Febvre y Elias– partieron del problema planteado por Freud que oponía la cultura a la barbarie, lo humano a lo animal y lo racional a lo instintivo.

En Inglaterra, Raymond Williams retomó la definición de la cultura que había planteado Eliot para aportar investigaciones innovadoras sobre la cultura letrada y el modo como logra legitimidad en el conjunto social. En particular a Williams le interesó el señalamiento según el cual los hábitos, las costumbres y la religión están yuxtapuestas y cruzan todas las capas sociales. En la sociedad esto era fundamental porque para entender las producciones de la cultura letrada y artística y su papel dentro de las

comunidades, se debe partir un factor muy importante: la clase social.

Con todo, solo hasta la segunda mitad del siglo xx, con la emergencia de nuevos debates que tuvieron que ver con el cambio cultural, con los procesos que se llamaron de aculturación o de transculturación se llegó a abrir un poco más la noción antropológica de cultura.

4

Unidad 4

La cultura como
objeto de estudio



Antropología

Autor: Santiago Galvis

Introducción

Cómo vimos en la sesión anterior, desde su surgimiento como término dentro del ámbito de las ciencias sociales, la cultura fue un tema que generó polémicas y debates; la dificultad de definirlo y de establecer límites claros provocó que la discusión sobre su significado fuera cada vez más compleja, a tal punto que en ella intervenían filósofos, historiadores, sociólogos y antropólogos.

En el siglo XX, con el desarrollo de nuevas teorías y con la incursión de otras disciplinas, el problema de la cultura se diversificó aún más; como veremos a continuación, el intento por definir y caracterizar el término provocó que sus fronteras se diluyeran, llegando a un punto donde la cultura parece no tener forma ni lugar. Para ello revisaremos algunos de los aportes teóricos más destacados de las ciencias sociales en general, y de la antropología en particular, buscando construir un panorama que, por más que insistamos, no dejará de estar incompleto.

Para la adecuada comprensión de esta cartilla es necesario leer detenidamente su contenido, procurando identificar los conceptos y planteamientos centrales; igualmente, es importante que esa lectura inicial permita al estudiante comprender los procesos descritos y sus principales protagonistas. Se recomienda revisar los materiales dispuestos en la sección de recursos de aprendizaje para profundizar en algunos de los temas. Así mismo, se sugiere que el estudiante utilice la *web* para revisar términos que considere confusos y que establezca relaciones conceptuales y cronológicas con los contenidos de las unidades previas.

La cultura como objeto de estudio

Nociones contemporáneas de cultura

Polémicas antropológicas en Estados Unidos

Con el entusiasmo por el progreso y el avance científico en el siglo XIX se desarrollaron una serie de teorías sociales agrupadas como “positivistas” y erigidas sobre la certeza de que con la aplicación de los métodos científicos, sería posible identificar las leyes o regularidades del comportamiento del hombre. Bajo esta línea teórica se defendía la idea de que la cultura tenía un solo sentido progresivo y por eso existían culturas “primitivas” y “avanzadas”. Pero con el tiempo emergieron propuestas que se opusieron a este modo de entender la cultura desde lo que se dio a llamar “idealismo”, tendencia que negó la posibilidad de que se pudieran encontrar leyes generales para todo el comportamiento humano: “cada periodo histórico tenía sus propias leyes, cada cultura, sus dinámicas particulares. Más aún, las culturas modelaban a los individuos para sus propios fines” (Kuper, 2001, p. 66). Hacia mediados del siglo XX, Talcott Parsons (1902-1979) tomó lo que creía más valioso del positivismo y el idealismo para plantear una nueva teoría sobre lo que llamó *El sistema social* (1951): el mundo estaba compuesto por objetos que se acoplaban e interactuaban y formaban un gran sistema que incluía los sistemas sociales, físicos y culturales. La so-

ciología se ocuparía de los sociales; la psicología, del individuo y la naturaleza humana; mientras que con la cultura, que englobaban los elementos simbólicos, las ideas y los valores, la antropología haría lo propio.

Las reacciones contra esta noción de cultura restringida que limitaba el campo de acción antropológico no se hicieron esperar, Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn dos de los antropólogos más reconocidos del momento respondieron a esta teoría en una publicación que vio la luz en 1952, sólo un año después que el trabajo de Parsons, y que llevó por título *Culture. A Critical Review of Concepts and Definition*. Pero no se trató de una refutación a lo que proponía Parsons, en cambio, articularon una definición de la antropología como disciplina y de su objeto de estudio: la cultura. Allí aseguraron que si lo cultural se limitaba a los valores, las ideas y los bienes simbólicos, quedaban por fuera otros temas de la antropología que también constituyen la cultura como la arqueología y la historia. Kroeber y Kluckhohn, asimismo, presentaron una revisión histórica de las nociones de cultura, recogiendo 164 definiciones divididas en dos grandes grupos que trazan la línea divisoria entre la cultura según el humanismo y la cultura tal como era entendida por la antropología. Además subrayaron que una de las aclaraciones más importantes que se lograron en lo que llevaba del siglo XX para la disciplina era la que enfatizaba en el carácter simbólico de

las ideas culturales y que se constituía en el mayor avance para la concepción moderna de cultura:

Ciertamente, tal como en 1951, hay entre filósofos, lingüistas, antropólogos, psicólogos y sociólogos un amplio reconocimiento del hecho de que la existencia de la cultura descansa indispensablemente sobre el desarrollo, en los primeros hombres, en las capacidades de simbolizar, de generalizar y de sustituir imaginativamente. Se necesita otra década para contemplar una mayor acentuación de este factor en nuestro pensamiento sobre la cultura (Kuper, 2001).

Esta definición de cultura se dio dentro de la academia estadounidense, fuera de ella, muchos científicos sociales continuaron siguiendo la vieja oposición de cultura y civilización para definir lo cultural. Hubo que esperar al fin de la Guerra Fría para que las definiciones elitistas de la cultura, así como las progresistas y racistas llegaran a ser ampliamente cuestionadas.

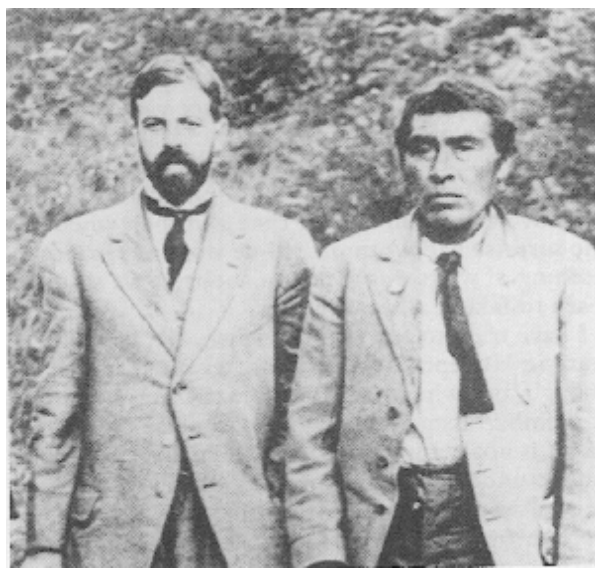


Imagen 1. Alfred Kroeber con Ishi

Fuente: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/47/Ishi.jpg>

Cambio cultural y aculturación

Ahora bien, como mencionamos anteriormente, Franz Boas fue el encargado de introducir en la antropología una noción particularista y relativista del término cultura. Se trataba de una postura antirracista que entraba a cuestionar el paradigma enunciado por Emile Durkheim –colega de Febvre– según la cual la cultura tenía el sentido de la civilización y era “racional, universal y, por encima de todo, progresiva” (Kuper, 2001, p. 45). Pero el aporte de Boas fue más allá porque además abrió la posibilidad de pensar que la dimensión cultural era resultado de procesos de intercambio y choque. Tal como lo reconoce Denys Cuche, “al centrar las investigaciones en los fenómenos de contacto cultural y por ende, de préstamo, Boas y sus discípulos abren el camino para las investigaciones futuras sobre la aculturación y los intercambios culturales” (Cuche, 2002, p. 40). En efecto, la escuela boasiana, que contó con Robert Lowie, Alexander Goldenweiser, Ruth Benedict, Margaret Mead, Melville Herskovits, entre otros, sentó las bases para un cambio en el paradigma sobre el que se fundó la noción de cultura en las Ciencias Sociales. Robert Lowie y su colega Alexander Goldenweiser partieron de que las civilizaciones se iban diferenciando entre sí por accidentes históricos, se influían mutuamente y existían elementos comunes entre unos y otros pueblos.

Ruth Benedict enfatizó en el proceso que se da de la cultura hacia el individuo. En *Patterns of Culture* (1934) explicó el proceso de esta forma:

La historia de vida del individuo es primero, y sobre todo, una acomodación a los patrones y normas transmitidos tradicionalmente por la comunidad. Desde el momento del nacimiento, las costumbres que lo rodean modelan su expe-

riencia y su conducta. Para cuando puede hablar, ya es el retoño de su cultura y, para cuando ha crecido y es capaz de tomar parte en sus actividades, sus hábitos son los de su cultura, sus creencias las de su cultura, sus imposibilidades las de su cultura (Citado por Kuper, 2001).

Todos los pueblos, asegura Benedict, siguen un patrón. Este es el que caracteriza y define cada cultura. Además, lo que constituye la dimensión cultural no es una yuxtaposición de distintos elementos, sino la combinación organizada bajo el propio patrón de los mismos. En diálogo con esta crítica, otra discípula de Boas, Margaret Mead, profundizó en el modo como los individuos son “moldeados” por la cultura; esto es, la manera en que se transmite y se forma la personalidad en relación con el círculo social.

Pero fue a un colega de Benedict y Mead, Melville Herskovits, a quien se le atribuyó la invención del término “aculturación”, aunque al parecer había sido usado con anterioridad por J. W. Powell. Herskovits recurrió al vocablo en una investigación que emprendió en 1928 que no estuvo dedicada a grupos de aborígenes, sino a una comunidad de afroamericanos. Este crítico buscaba encontrar las raíces de sus costumbres, pero el rumbo que tomó su indagación lo llevó a fenómenos en los que era fundamental el sincretismo cultural. Su conclusión, y mayor aporte, es que los encuentros entre distintos sistemas de creencias y de valores suceden por intercambios y adaptaciones.

Eduard Sapir también contribuyó también a la discusión sobre las interacciones culturales del intercambio y las adaptaciones agregando que la cultura de un individuo se da en interacción orgánica con su comunidad y que la interacción entre distintos pueblos

modifican las culturas, pero nunca este proceso se produce como una simple conversión de una forma cultural a otra, existen selecciones y determinadas tendencias que hacen que no se presente uniformidad en algún momento pues los grupos y los individuos no permanecen pasivos.

Estas propuestas de la escuela boasiana fueron retomadas por Roger Bastide (1898-1974) en los años cincuenta para sus estudios sobre la cultura afro-brasileña. Gracias a ellos demostró que el cambio cultural se produce por el progreso interno de la propia cultura y las condiciones sociales que la condicionan. Tradicionalmente los procesos de aculturación habían sido vistos de manera peyorativa, pero Bastide insistió en que se trataban de procesos que debían ser estudiados por que así se producen los cambios culturales. La antropología, después de los estudios de Bastide, asume la aculturación no desde una perspectiva positiva o negativa, sino como un fenómeno que es necesario describir y analizar.



Imagen 2. Melville Herskovits con colegas
Fuente: http://cdn.itvs.org/herskovits_at_the_heart_of_blackness-04-thumb-large.jpg

Transculturación

El crítico cubano Fernando Ortiz en su ensayo *El Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940) ideó otra forma de interpretación de las interacciones y las transfor-

maciones culturales, que tuvo en cuenta las asimetrías, el desarraigo y la resistencia; asuntos propios del sistema de expansión y dominación colonial. El *Contrapunteo* presenta una interpretación alegórica de la historia cubana a partir de los productos del tabaco y el azúcar:

Hace siglos que un famoso arcepeste de buen humor, poeta español de la Edad Media, dio personalidad al carnaval y a la Cuaresma y los hizo hablar en buenos versos, poniendo sagazmente en los decires y contradecires del coloquio y en los episodios de la sátira contienda, sus contrastes éticos y los males y los bienes que del uno y de la otra les venían a los mortales. Con tal diálogo alegórico el clérigo Juan Ruiz escribió la 'Pelea que hubo don Carnal con doña Quaresma', en su *Libro de Buen Amor*, ganando resonancia perdurable para su hombre [...]. Acaso la célebre controversia imaginada por aquel gran poeta sea precedente literario que ahora nos permita personificar al moreno tabaco y la blanconaza azúcar, y hacerlos salir en la fábula a referir sus contradicciones. Pero careciendo nosotros de autoridad, así de poeta como de clérigo, para sacar personajes de la fantasía y hacerlos vivir humanas pasiones y sobrehumanos portentos, diremos tan sólo, sin versos y en prosa pobre, los sorprendentes contrastes que hemos advertido entre los dos productos agrarios fundamentales de la historia económica de Cuba (Ortiz, 1983).

La teoría que sustenta la interpretación de Ortiz se sostiene en la idea de "transculturación", término que resulta apropiado para entender los intercambios y las transforma-

ciones culturales de los distintos pueblos que se encontraron en la isla. El concepto, según este crítico, es más apropiado que "aculturación" porque supone un carácter menos vertical de las interacciones culturales y hace posible leer las transformaciones como resultado de elecciones y selecciones, en las que ninguna de las partes implicadas es tomada por agente pasivo o anulado, como se puede llegar a inferir del término predecesor. Es así como con la idea de "transculturación", se logra dar cuenta de procesos que resultan sumamente complejos, debido al desarraigo, la ruptura, el desajuste y el posterior reajuste. Según Ortiz:

entendemos que el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque esto no consiste solamente en adquirir una cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, de lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación* [...] En conjunto, el proceso es una transculturación, y este proceso comprende todas las fases de una parábola (Ortiz).

"Transculturación" ha tenido repercusiones no sólo para la antropología sino para la crítica literaria e incluso para los estudios decoloniales y poscoloniales, que disfrutaron de gran reconocimiento en la actualidad. De acuerdo con el antropólogo Fernando Coronil, la obra y la propuesta teórica que la soporta contribuyen a "poner de manifiesto la interacción de ilusión y poder en la cons-

trucción y destrucción de las formaciones culturales” (Coronil, 2010). El concepto ha sido usado en distintos análisis de relaciones culturales asimétricas cruzadas por relaciones de poder. Así, por ejemplo, Mary Louise Pratt lo utilizó en *Ojos imperiales* (1992) para interpretar cómo con la expansión imperial en ciertas regiones específicas, se convirtieron en “zonas de contacto”. Ángel Rama, en *Transculturación narrativa de América Latina* (1982) recurrió al concepto de Ortiz para hacer una lectura crítica de un fenómeno literario que manifestaba el conflicto entre los imaginarios indígenas y los occidentales en el Perú, todos recogidos en la obra del escritor José María Arguedas.

La cultura como sistema de significado

Como se pudo observar en el apartado anterior, durante la primera mitad del siglo XX la antropología europea –particularmente en Francia e Inglaterra- y norteamericana logró posicionar una definición de cultura basada en la existencia de estructuras y funciones que determinaban la acción individual; el principio general que sustentaba estas posturas era que la cultura consistía en un sistema total y limitado que existía más allá de los actores sociales y del cual estos últimos parecían no ser plenamente conscientes. Tal como señalaba Claude Lévi-Strauss, una de las figuras centrales del estructuralismo antropológico francés:

“el conjunto de costumbres de un pueblo está marcado por un estilo: forman sistemas. Estoy convencido de que estos sistemas no son ilimitados y que tanto las sociedades humanas con los individuos nunca crean de manera absoluta sino que se limitan a elegir ciertas combinaciones de un repertorio ideal que sería posible reconstruir” (Citado en, Cuche, 1999).

Bajo estos principios generales, el papel del antropólogo consistía en detectar y describir esas combinaciones limitadas, y de ese modo identificar las redes objetivas de significado subyacentes.

Esta concepción de cultura, y del ejercicio mismo de la antropología, empezó a ser cuestionada durante la segunda mitad del siglo XX; para varios profesionales, los enfoques que apostaban por construir sistemas totales asumían una posición positivista, basada en la certidumbre que la etnografía era capaz de descubrir el sentido último de los hechos sociales. Uno de los representantes más destacados de esta corriente crítica del pensamiento antropológico fue el norteamericano Clifford Geertz (1926-2006). Estudiante de Harvard, dónde conoció a algunos de los antropólogos más influyentes del ámbito norteamericano, Geertz promovió una nueva concepción de la cultura y como tal, del ejercicio mismo de la antropología; según decía, el etnógrafo no debía preocuparse por lo que la gente hace sino por el significado que le otorgan a eso que hacen, por cómo interpretan sus acciones. El antropólogo no explica la realidad ni se encarga de formular leyes de la cultura, en vez de ello “explica explicaciones” (Kuper, 1999).

Aunque cuando Geertz inició su carrera como antropólogo en el Departamento de Relaciones Sociales de Harvard sus concepciones sobre la sociedad y la cultura estaban fuertemente influenciadas por la teoría de la acción social de T. Parsons, su trabajo en Indonesia pronto le hizo sugerir la necesidad que tenía la disciplina de “reducir el concepto de cultura a sus verdaderas dimensiones”; según afirmaba, la idea del “todo sumamente complejo” propuesta por E. Tylor había llegado a un punto muerto, siendo necesario desarrollar una noción

más “estrecha, especializada y teóricamente más vigorosa” (Geertz 1992). En el fondo, a Geertz le interesaba cuestionar aquella “gran estrategia” –como él mismo la llamó– enfocada en encontrar principios universales y uniformidades entre el conjunto de expresiones y costumbres que tenían y habían tenido los pueblos en distintos momentos; consideraba que los antropólogos del siglo XX se habían dedicado a buscar principios y leyes generales que permitieran configurar eso que Clark Wissler llamó “esquema cultural universal”, pasando por alto que la cultura era un fenómeno específico e históricamente determinado que definía cómo los individuos particulares formaban, ordenaban, sustentaban y dirigían sus vidas. (Geertz, 1992).

A partir del cuestionamiento a la forma como la antropología venía comprendiendo la cultura, Geertz formuló su propia serie de definiciones:

“La cultura es un sistema ordenado de significado y símbolos en cuyos términos los individuos definen su mundo, expresan sus sentimientos y emiten sus juicios; es un patrón de significados transmitidos históricamente y materializados en formas simbólicas, mediante las cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento sobre la vida y sus actitudes hacia ella; es una serie de dispositivos simbólicos para controlar la conducta, fuentes extrasomáticas de información” (Citado en Kuper, 1999).

Comprender a cultura como un sistema de símbolos le sugirió a Geertz la idea que el antropólogo debía preocuparse por leerlos, traducirlos e interpretarlos; si la cultura era un entramado de significados a partir de

la cual los seres humanos conciben su experiencia y guían su acción, en vez de una estructura conformada por principios universales, la antropología debe estar en la capacidad de descifrarlos para ponerlos en términos comprensibles a los demás. Ese argumento lo llevó a promover la noción de descripción densa –tomando la expresión de Gilbert Ryle–, bajo la cual la cultura operaba como un texto y el papel del etnógrafo consistía en interpretarla. Hacer una etnografía, señalaba Geertz, es como “tratar de leer un manuscrito, foráneo, borroso, lleno de elipsis, incoherencias, enmiendas sospechosas y comentarios tendenciosos, pero escrito en ejemplos vagabundos y momentáneos de conducta compartida” (Kuper, 1999); era, como se señaló anteriormente, explicar explicaciones. Aunque Geertz no buscó desarrollar una teoría social como tal, su enfoque interpretativo influyó de manera notable en las ciencias sociales contemporáneas; al plantear la analogía del texto y proponer que la cultura era un dominio de comunicación simbólica, disciplinas como la crítica literaria, la sociología, los estudios culturales y la filosofía lo integraron a sus lecturas habituales.

Antropología posmoderna y cultura

Como vimos anteriormente, durante buena parte del siglo XX la antropología intentó formular teorías generales de la cultura que, de alguna manera, permitieran ponerle ciertos límites al término; la búsqueda de nociones universalistas como las que planteó la antropología evolucionista de Morgan y Tylor o los esquemas subyacentes del estructuralismo, fueron un intento por construir grandes relatos sobre la cultura, en sintonía con los principios de la modernidad.

Sin embargo, la irrupción de los discursos

deconstructivistas en las últimas décadas del siglo XX, y el posterior desarrollo de los enfoques posmodernos, impactaron el quehacer de las ciencias sociales; los principios humanistas, universales y modernos que habían sustentado disciplinas como la filosofía, la antropología y la sociología, entre otras, se vieron fuertemente cuestionados. En lo que al ámbito de la antropología se refiere, y más particularmente, en lo relativo a su concepción de la cultura, el posmodernismo objetó la búsqueda constante de unos contornos capaces de contener el significado del término; los nuevos tiempos, decían, demandaban nuevas preguntas y nuevos compromisos, más afines a la urbanización, la globalización y el postcolonialismo. “El etnógrafo clásico se ha agotado” escribía un influyente grupo de antropólogos en 1986, la idea de un “observador científico fiable”, capaz de distanciarse de su objeto de estudio y de describir su realidad a partir de un lenguaje objetivo era un principio que estimaban obsoleto, por lo tanto, era necesario que la antropología se planteara otros métodos y otros horizontes (Kuper, 2001).

Esta nueva perspectiva impactó, como era de esperarse, la noción que un sector de la antropología tenía de la cultura. De acuerdo a su postura, la globalización y la inmediatez de las comunicaciones habían conseguido aproximar a los diferentes pueblos del planeta en una escala nunca antes vista, esto significaba que los procesos de construcción de la identidad cultural no podían abordarse en los mismos términos utilizados por la antropología clásica, es decir, como un todo particular que se transmite de generación en generación y que sirve como marco de referencia para guiar la acción de los pueblos, sino que debía asumirse como una construcción porosa, híbrida, deslocali-

zada, inestable, fluida, poco ligada a la tradición y cruzada por relaciones de poder, desigualdad y dominación. Esta perspectiva, a su vez, planteaba que el antropólogo estaba inmerso en esa red de relaciones complejas, razón que le impedía construir explicaciones objetivas y neutras sobre otras formas de vida establecidas.

Fue así que la antropología posmoderna construyó una noción de cultura más volátil, basada en la idea de un mundo globalizado donde la posibilidad de construir nuevas identidades era bastante alta; igualmente, planteó un nuevo rol para el antropólogo, convirtiéndolo en un individuo sometido a los veloces flujos del mundo y negándole la objetividad pretendida.

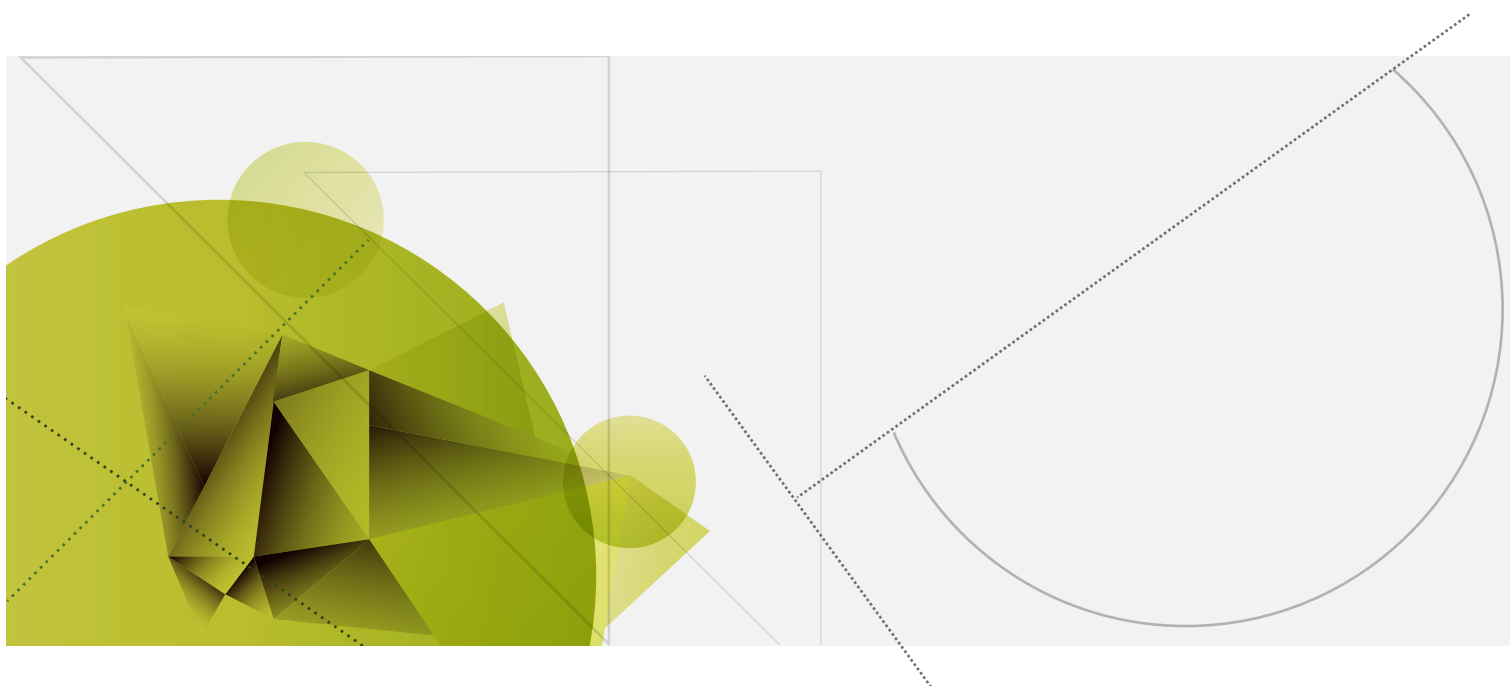
Bibliografía

- **Barfield, T.** (2001). Diccionario de antropología. Barcelona: Bellaterra.
- **Bartra, R.** (2011). El mito del salvaje. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- **Beristáin, H.** (1985). Diccionario de retórica y poética. México: Editorial Porrúa, UNAM.
- **Buxó, R.** (1983). Antropología lingüística. Barcelona: Anthropos.
- **Buzney, C & Marcoux, J.** (2009). Cultural Materialism. Anthropological Theories. A Guide Prepared by Students for Students. Recuperado el 30 de diciembre de 2014 de <http://anthropology.ua.edu/cultures/cultures.php?culture=Cultural%20Materialism>
- **Chárriez, C.** (2012). Historias de vida: una metodología de investigación cualitativa. Revista Girot.
- **Comas, J.** (1962). Las primeras instrucciones para la investigación antropológica. México: 1862. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- **Cuche, D.** (1999). La noción de cultura en las ciencias sociales. Buenos Aires: Nueva Visión.
- **Duranti, A.** (2000). Antropología Lingüística. Madrid: Cambridge University Press.
- **Geertz, C.** (1992). La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa Editorial. Harris, M.
- **Gúber, R.** (2001). La etnografía-- método, campo y reflexividad. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- **Hammersley, M., & Atkinson, P.** (1994). Etnografía: Métodos de investigación. Barcelona: Ediciones Paidós.
- **Harris, M.** (2009). El desarrollo de la teoría antropológica: una historia de las teorías de la cultura. Madrid: Siglo XXI.
- (1982). El materialismo cultural. Trad. de Gonzalo Gil. Madrid: Alianza.
- (1980). Vacas, cerdos, guerras, y brujas: Los enigmas de la cultura. De Sanchez, F. J. O. Madrid: Aliana.
- (1966). The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle. New York, N.Y.: Columbia University, Dept. of Anthropology.
- (2001). Introducción a la antropología general. Madrid: Alianza.
- **Hernández, E.** (January 01, 2009). Los vocabularios hispano-mayas del siglo XVI. Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science Series 3, 114, 129-150.
- **Kottak, C. & Lisón, A.** (2003). Introducción a la antropología cultural: Espejo para la humanidad. Madrid: McGraw-Hill.
- **Kottak, C.** (2002). Antropología cultural. Trad. de José C. Lison. Madrid: McGraw-Hill.
- **Kuper, A.** (2001). Cultura: La versión de los antropólogos. Barcelona: Paidós.

Bibliografía

- **Lewin, R.** (2009). Human Evolution: An Illustrated Introduction. Hoboken: Blackwell Publishing Ltd.
- **Lévi-Strauss, C.** (1979). Antropología estructural: Mito, sociedad, humanidades. Trad. de J. Almela. México, D.F: Siglo Veintiuno Editores.
- **Malinowski, B.** (1975). Los argonautas del Pacífico Occidental: Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica. Barcelona: Ediciones Península.
- **Marzal, M.** (1997). Historia de la antropología. Quito: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- **Moberg, C.** (1991). Introducción a la arqueología. Madrid: Cátedra.
- **Mosse, G. & Gomez, I.** (2005). La historia del racismo en Europa. Puebla, Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades.
- **Renfrew, C. Bahn, P. & Govantes, D.** (2008). Arqueología: Conceptos claves. Madrid: Akal.
- **Richardson, L.** (1990). Writing strategies: Reaching diverse audiences. Newbury Park: Sage Publications.
- **Scholem, G.** (2006). Lenguajes y cábala. Madrid: Ediciones Siruela.
- **Stocking, G.** (2001). Delimiting anthropology: Occasional essays and reflections. Madison: University of Wisconsin Press.
- (1991). Victorian anthropology. New York, N.Y: Free press.
- **Trabulse, E.** (2006). La ciencia en el siglo XIX. México: Fondo de Cultura Económica.
- **Vasco, U.** (2002). Entre selva y páramo: Viviendo y pensando la lucha india. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Esta obra se terminó de editar en el mes de octubre
Tipografía Myriad Pro 12 puntos
Bogotá D.C.,-Colombia.



AREANDINA
Fundación Universitaria del Área Andina

MIEMBRO DE LA RED
ILUMNO